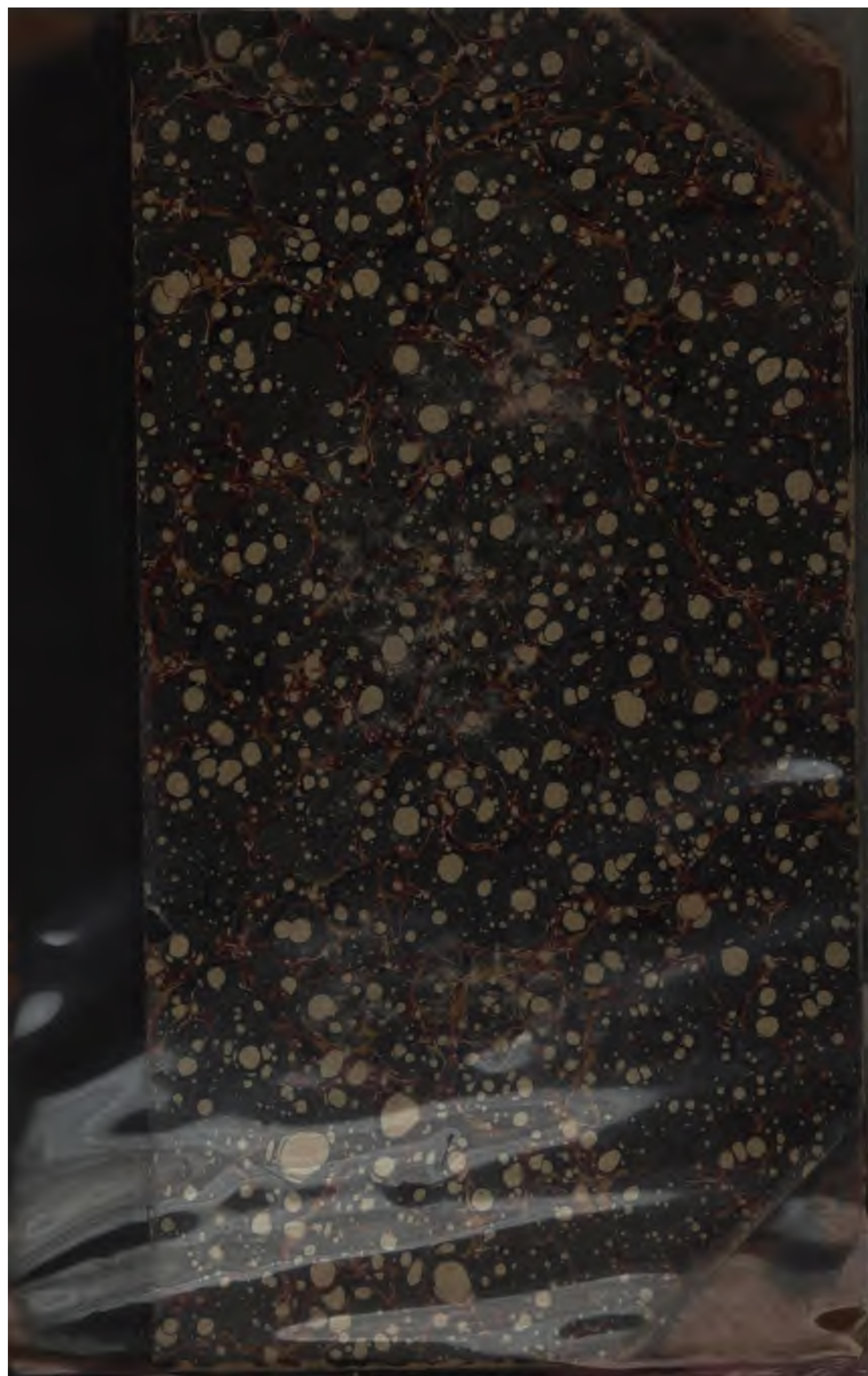


EINZELBEITRÄGE

ZUR

ALLGEMEINEN UND VERGLEICHENDEN

SPRACHWISSENSCHAFT.

FÜNFTES HEFT:

IRAN UND TURAN.

LEIPZIG 1889.
VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH
K. R. HOFBUCHHÄNDLER.



IRAN UND TURAN.

HISTORISCH-GEOGRAPHISCHE UND ETHNOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN UBER DEN ALTESTEN SCHAUPLATZ DER INDISCHEN URGESCHICHTE

VON

DR. HERMANN BRUNNHOFER,

MEMBRE ÉTRANGER DE L'ACADÉMIE DE BESANÇON,
EHRENMITGLIED DER OSTSCHWEIZERISCHEN GEOGRAPHISCH-COMMERCIELLEN GESELLSCHAFT IN ST. GALLEN.

NOCH WANDELN WIR, WO KAUM DER AUFGANG TAGT.
SALIS.





LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH
K. R. HOFBUCHHÄNDLER.

SR. KAISERLICHEN HOHEIT

DEM

GROSSFÜRSTEN KONSTANTIN KONSTANTINOWITSCH

DEM HOCHSINNIGEN

PRÄSIDENTEN DER KAISERL. RUSSISCHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU ST. PETERSBURG

WIDMET DIES WERK

EHRFURCHTSVOLLST

DER VERFASSER.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Ueberlieferung, Charakter und Interpretation des Rigveda.

Schon im Jahre 1867 sprach Prof. H. Kern in Leyden in seiner Abhandlung *Over het woord Zarathustra,* pag. 16 die Ueberzeugung aus, dass die Sprache des Avesta und die Sprache des Veda nur dialektisch von einander unterschieden sei. „*Het is waar, dat het Bactrisch zoo na met het Oud-Indisch, inzonderheid van den Veda, verwant is, dat het zonder overdrijving een dialect hiervan mag heeten*“. Diese Behauptung, welche der holländische Sanskritist mit keinen Belegen stützte, blieb auf sich beruhen, bis Prof. Chr. Bartholomä im Jahre 1883 in der Einleitung zu seinem „Handbuch der altiranischen Dialekte“ einen Avestatext nachwies, der sich Wort für Wort mit der Sprache des Veda deckt. Es war die Strophe Yasht 10, 8:

yo yatha puthrem taurunem
haomem vandaeta mashyô:
frâ âbyô tanubyô
haomô vishaite baeçazâi.

In's Altindische übertragen, lautet dieselbe also:

yó yáthâ putrám táruṇam
sómaṃ vandeta mártyaḥ:
prá âbhyas tanû́bhyaḥ
sómo viçate bheshajấya.

Diese Strophe bildete die Parallele zu dem von mir in Kuhn's Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung im Jahre 1880 geführten Nachweis, dass die Sprache des Rigveda, wenigstens in Bezug auf den Gebrauch der Infinitivformen, als der überhaupt ältest überlieferten Flexionsbildungen, dialektisch gespalten sei und iranische Dichter mitten im Rigveda erkannt werden müssten. Wenn mein Nachweis damals noch unvollständig war, so ist er dafür in den vorliegenden Untersuchungen um so reichlicher zu finden. Jetzt, da (s. pag. 150 und 232—235 dieses Buches) über zwanzig Rishi von ursprünglich nicht sanskrit-arischer Abkunft erwiesen sind, wird meine Ansicht von der dialektischen Gespaltenheit der Rigvedasprache um so fester dastehen, als es mir zugleich gelungen ist, eine Reihe von Hymnen aufzuzeigen (s. pag. 27, 64—65), innerhalb deren sich noch ganze Wörter rein *iranischen* Ursprungs über den Sanskritisirungsprocess hinaus, dem der Rigveda anheimfiel, forterhalten haben.

Der Rigveda ist eine grosse Anthologie über die tausendjährige Liederkunst der brahmanisch organisirten Arierstämme Nordirans vom Südufer des Kaspischen Meeres bis hinüber in's Pandschab. In der Sprache dieses Liederhortes die dialektischen Unterschiede zu verkennen, hiesse nicht mehr und nicht weniger, als in einer Sammlung griechischer Lieder von

Tyrtaeus und Pindar, von Sappho und Anakreon, von Sophokles und Dionysius bei aller Einheit der hellenischen Gesammtsprache die doch sehr beträchtlichen Verschiedenheiten der Mundarten der Dorier, Jonier, Aeolier und Attiker leugnen zu wollen. Die Anklänge der Sprache des Sagartiers Agastya (s. pag. 64—65) an die Sprache des Avesta, sowie wiederum die Verwandtschaft der Sprache des Südparthers Kakshîvant Dairghatamasa mit dem Südiranischen, d. h. mit der Sprache der persischen Keilinschriften (s. pag. 27—29) sind zu augenfällig, als dass fernerhin noch ein Zweifel darüber herrschen könnte, dass die Sprache, in welcher sich die Sängerfamilien des Rigveda dichterisch bewegt haben, zwar einen einheitlichen Rahmen zeigt, innerhalb desselben aber so manche dialektische Eigenthümlichkeit gestattet, dass wir schwanken könnten, ob wir die Sprache des Agastyahymnus I, 173 nicht eher dem Nordiranischen, als dem Sanskrit-Indischen zuzurechnen haben.

Diese dialektischen Unterschiede zwischen der ursprünglichen, noch nicht sanskritisirten Sprache der einzelnen Sängerfamilien des Rigveda waren das nothwendige Produkt der relativen Vereinzelung, in welcher die vedischen Clane über das ungeheure Areal Nordirans hin zwischen dem Kaspischen Meere und dem Fünfstromland nomadisirt haben. Ein Ausgleich dieser dialektischen Besonderheiten der einzelnen Stämme begann erst dann, als sich im Laufe der Jahrhunderte, und zwar noch auf iranischem Boden, allmählich eine Zunft fahrender Sänger entwickelte, die ihre Skaldenkunst von Hof zu Hof trugen und so, um überall und allgemein verstanden zu werden, aus den verschiedenen Dialekten eine Auswahl trafen, die dann mehr

und mehr die Sondersprachen der einzelnen Sängerfamilien verdrängte oder in der Richtung einer allgemeinen Sanskritsprache zustutzte. Ueber das fahrende Sängerthum des Rigveda geben uns die *Dânastutis,* die Lieder zur Verherrlichung der Freigebigkeit fürstlicher Sängerfreunde, reichliche Auskunft. Die Sängerfahrten vedischer Rishis gingen gewiss in viel weitere Ferne, als wir uns bis dahin haben träumen lassen. Sicherlich waren sie nicht beschränkt auf die Höfe sanskrit-arischer oder auch nur nordiranischer Fürsten, sondern erstreckten sich im Norden bis hinüber zu turkotatarischen und mongolischen Hoflagern, im Süden bis hinunter nach Babylon und den grossen Handelsstädten des Euphrat-Tigris-Beckens.

„Es sind (um kulturgeschichtliche Parallelen herbeizuziehen), es sind noch keine fünfzig Jahre her, dass am Hofe der Chadscharen (der jetzt regierenden Oezbegen-Dynastie) in Teheran ein Chiwaer Lautenschläger in grossen Ehren gehalten wurde". Vambéry, Skizzen aus Mittelasien, pag. 274. So dichtete Firdusi, ein echter Perser aus Tûs im alten Parthien, im Sold und am Hof des Sultans Mahmud von Ghasna, des Sohnes des Türken Ssebuktegin. So würde es durchaus nicht wunderbar sein, wenn der *Dâsa Balbûtha,* den der Dichter Vaça Açvya in Rigv. VIII, 46, 32 als *Târuksha* verherrlicht, eines Tages als ein *Türke* nachgewiesen würde.

Eine Liedersammlung, wie die des Rigveda, deren Dichtungen ein volles Jahrtausend auseinanderliegen, muss nothwendig ein Bildersaal der entgegengesetztesten Stimmungen und Gefühle sein, die eines grossen Volkes Gemüth während des Wechsels vieler Generationen beherrschen werden. Und

so zeigt uns denn der Rigveda neben urwüchsiger Rohheit der Empfindung schon raffinirte Sinnlichkeit (X, 86, 6—10), neben kindlicher Naivetät greisenhafte Priesterspekulation, neben genialstem Dichterflug stümperhafteste Mache. Zweifellos gehört die Mehrzahl der Rigvedahymnen, wie schon Bradke in seiner Abhandlung über Dyaus Asura, pag. 2 betont hat, „nicht dem Beginn, auch nicht dem Höhepunkt, sondern vielmehr dem Verfall der ältesten indischen Lyrik" an, wenn mir auch Pischel in seiner Kritik von Bergaigne's Réligion védique (Götting. Gel. Anz., 1879, Bd. I, pag. 163) zu weit zu gehen scheint, wenn er behauptet: „Dass aber viele Lieder des Rigveda erst der Sûtraperiode angehören, daran dürfte heut kaum noch ein Zweifel möglich sein".

Trotz dieses secundären Charakters der Mehrzahl der Rigvedalieder bleibt des Guten, sogar Ausgezeichneten, ja zum Theil des unbeschreiblich Herrlichen, noch soviel übrig, als in allen übrigen Liedersammlungen des Uralterthums *zusammen* nicht aufzutreiben wäre. Gemäss dem die sanskrit-arischen Iranier auf den weiten Hochflächen Centralasiens umherführenden Hirtenleben ist die Poesie der Priesterhelden des Rigveda wesentlich Poesie des Nomadenthums: Verherrlichung der für das Gedeihen der Grasfluren so ausschlaggebenden Gottheiten der Sonne, der Morgenröthe, des Himmels und der Erde, der Winde und Wolken, des Thaues und Gewitters. Der Arier des Veda hängt mit einer Innigkeit zarter Jugendempfindung an dem Glanz der Frühlingssonne, wie uns solche Reinheit urweltlicher Kinderunschuld nur etwa wieder in den heutzutage schon mehr märchenhaft gewordenen Liedern des Göttinger Dichterbundes entgegentritt. In Hymnus I, 115, 1—2

lobsingt ein Dichter dem soeben mit seinen Schimmeln am Horizont emporsteigenden Sonnengott Sûrya:

Nun flammt empor das prächt'ge Götterantlitz,
Das Auge Mitra-Varuṇa's und Agni's.
Himmel und Erde und die Luft erfüllt er,
Der Sonnengott, des Weltalls Seele, Sûrya.

Gleichwie ein Bräut'gam seiner Braut nachfolget,
So Sûrya seiner Göttin Morgenröthe.
Wo fromme Männer ihr Geschlecht ausbreiten,
*Da weilt er bei den Glücklichen glückbringend.**)

Der Anblick des wunderbaren Sonnenlichtes wirkte auf den Arier der Urzeit mit sittigender Kraft und so singt Overbeck, einer jener bezaubernden Dichter aus der Periode deutscher Unschuld, als gleichsam die uralten längst verschütteten Quellen indogermanischer Jugendempfindungen im deutschen Volksgemüth von Neuem hervorbrachen, um dann in Goethe die vollendete Wiedergeburt des reinen Indogermanen zu ermöglichen, der Göttinger Dichter Overbeck begrüsst die wiedererwachte Frühlingssonne mit Versen, die eines vedischen Rishi würdig wären und die eben darum ihrerseits die vedische Naturdichtung vorzüglich zu charakterisiren vermögen:

O hohe Sonne, sei gegrüsst!
Ich habe lange dich vermisst,
Nun schenkest du zum ersten Mal
Mir wieder deinen sanften Strahl.

---

*) S. den Schluss dieses Liedes in meinem Essay „*Ueber den Geist der indischen Lyrik*" (Lpz., Otto Schulze, 1882), pag. 10—11.

Ich grüsse dich, du schönes Licht,
Mit heiterm, frohem Angesicht;
Du giessest reinen, frohen Sinn
Auf alles, was da lebet, hin.

Du bist ein Wesen heiss und rein:
So soll auch meine Seele sein;
Von heisser Menschenlieb' entbrannt,
Von aller Bosheit abgewandt.

Du bist mit Klarheit angethan
Und wandelst immer rechte Bahn:
Wohl mir, wenn ich, wie du, in's Licht
Der Wahrheit geh'; dann strauchl' ich nicht.

Du legst dich nimmer, auszuruhn,
Kommst immer wieder, wohlzuthun;
Du achtest weder Stand noch Glück,
Auf Bös' und Gute strahlt dein Blick.

Ist das nicht ein Wiederaufflackern des ausgesprochensten Sonnenkultus der indogermanischen Urzeit? Könnte dieses Lied nicht auch die Uebersetzung eines vedischen Hymnus auf Gott Savitar sein?

Solche engelreine Unschuld reizendster Jugendempfindung ruht auf so manchen Hymnen des Rigveda, dass wir uns durch den Genuss derselben über allen Jammer irdischer Bedürftigkeit hinweggehoben fühlen in die freien Höhen, wo diese Lieder selbst gedichtet wurden. Denn die Vedenpoesie ist wesentlich Alpenpoesie, die der Bewohner der Ebene in mancher Beziehung, wie z. B. in Betracht der Gewitterphänomene,

nicht zu verstehen vermag. Die wunderbaren Hymnen an die Morgenröthe, wie z. B. I, 124 oder VI, 54, Çyâvâçva Âtreya's Hymnen an die Sturmgötter, die Maruts, im V. Maṇḍala, dann aber auch jener Bergpsalm, der Hiraṇyagarbhahymnus, und so viele andere Hymnen an den Donnergott Indra tragen das unverwischbare Gepräge ihrer Abstammung aus der Höhe.

Aber die entzückenden Bilder kindlich reiner Naturverehrung wechseln im Rigveda beständig ab mit philosophisch tiefsinnigen Betrachtungen über die letzten Räthsel des Daseins. Denn dicht neben der Unschuld reiner Kinderempfindung lauert im indischen Volksgeist ein das innerste Wesen der Dinge zergrübelnder Denkerverstand, der seine Souveränetät selbst vor den unlösbaren Fragen der Metaphysik nicht aufgiebt. Die Arier des Veda sind auch darin wieder allen andern Indogermanen hoch überlegen, dass sie zuerst vor allen Völkern die Kluft zwischen dem uns von den Sinnen gebotenen Bilde der Aussenwelt und der Welt an und für sich erkannt haben. Nur *einmal* begegnet uns, selbst im ideenreichsten Gedankenlyriker der Griechen, in Pindar (ed. Böckh, T. II, 2, pag. 625) die grosse Frage: *Τί θεός, τί τὸ πᾶν?* Aber daneben finden wir den griechischen Geist, der eben wesentlich künstlerisch, nicht philosophisch angehaucht war, vollkommen im Taumel der Sinneseindrücke *befangen*, während der indische Volksgeist schon urzeitlich frühe transcendirt. Ein allerdings späterer Hymnus des Rigveda (aber deswegen gleichwohl wie urweltlich früh!) spricht dreitausend Jahre vor Kant die Phänomenalität des Daseienden aus (Rigv. X, 82, 5):

paró divấ pará enấ pṛithivyấ
paró devébhir ásurair yád ásti.

„Geschieden von diesem Himmel und dieser Erde, geschieden von den asurischen Göttern ist, was ist". (Ludwig.) So kann man auf den indischen Volksgeist, wie er sich in den zahlreichen Dichterversuchen des Rigveda zur Lösung des Welträthsels darstellt, das schöne Wort unseres Dichters Overbeck anwenden:

„Er ist in Gott versunken
Und ringt mit der Unendlichkeit".

Aber weder Kinderunschuld, noch Tiefsinn, weder Naturentzücktheit, noch Weltflucht geben ein vollständiges Bild der innersten Anlage des Rigveda; die getreue Darstellung derselben erfordert vielmehr auch das Bekenntniss, dass der Rigveda neben den Erzeugnissen genialer Dichtergenies auch zahlreiche Produkte renommistischer Skaldenkunst beherbergt, deren echteste Kennzeichen, die *Kenningar*, zwar nicht mit solcher Virtuosität der bewussten Mache, wie in der altnordischen Literatur, aber doch immer noch mit mehr als entbehrlicher Gewandtheit gehandhabt werden, wofür z. B. der Dichter Paruchepa Daivodâsi im I. Maṇḍala, geschweige denn die Pavamânapoetereien des IX. Maṇḍala ein abschreckendes Beispiel gewähren. Wenn, worauf schon der Germanist Heinzel in seiner auch für das Studium des Rigveda sehr fruchtbaren Abhandlung über den Styl in der altgermanischen Poesie, pag. 18 aufmerksam macht, wenn ein Dichter die hölzernen Geräthe zur Somabereitung *vanaspati,* „Waldgebieter" (vgl. auch pag. 142 dieses Buches) nennt, weil sie von Bäumen stammen (Rigv. I, 39, 6, 8), oder den Vogel Sohn des Ei's, oder wenn er (Rigv. I, 31, 11) dichtet: *„Ilâ* (die Göttin des Opfers) *schufen*

sie (die Götter) *als Lehrerin der Menschen, als meines Vaters Sohn geboren ward"* — so könnten diese trockenen Umschreibungen, denn Bilder kann man sie nicht mehr nennen, auch einem isländischen Skalden eingefallen sein, der gewohnt war, unter dem terminus technicus *Ringbrecher* den König, unter *Zweigschädiger* den Sturm, unter *Wogenthier* oder *Wellenross* das Schiff, unter *Hochburg der Hörner* den Stierkopf und unter *Wälderwohnungen* die Gräber zu verstehen (wie z. B. im Harbardslied 43). Wahrlich, der Dichter von Rigv. X, 82, 7 kannte seines Gleichen:

nîhârḗṇa prấvṛitâ jálpyâ ca
asutṛ́îpa ukthaçấsas caranti ||

„In Nebel gehüllt wandeln mit thörichter Rede und nicht leicht gesättigt sind daran die Dichter". (Ludwig.)

Alle diese Gesichtspunkte müssen scharf in's Auge gefasst werden, wenn es sich um die Interpretation des Rigveda handelt. Lange Zeit hatte dieselbe, soweit es sich nicht um die grammatische Exegese handelte, nur das eine Ziel, in der mythischen Bildersprache der Rishis die Uranfänge der indogermanischen Mythologie nachzuweisen. Indem diese Richtung des Vedaverständnisses zusammentraf mit der gleichzeitig sich entwickelnden Sagenforschung der Germanistik, so entsprang diesem Bunde zweier Versuchsarten, dem Geheimniss der Mythenentstehung auf die Spur zu kommen, in Kuhn die neue Disciplin der vergleichenden Mythologie, die nun neuerdings sich der Exegese des Veda widmete und so die specifisch *naturalistische* Erklärung des Rigveda begründete. Diese spaltete sich dann ihrerseits wieder, je nachdem zur Erklärung

der Mythen mehr der Sonne oder mehr den Gewitterphänomenen der Vorzug gegeben wurde, in eine *solare* und in eine *meteorologische* Richtung.

Dieser einseitigen Richtung setzte nun der Franzose Bergaigne die *liturgische* Analyse der Mythensprache des Rigveda entgegen, indem er den Satz aufstellte (Réligion védique, T. III, pag. 277): *„Les interprétations exclusivement solaires, en un mot les interprétations purement naturalistes, appliquées à l'analyse des mythes du Rigvéda, laissent toujours, ou presque toujours, un résidu liturgique et ce résidu, le plus souvent négligé jusqu'alors, en est précisement la partie la plus importante pour l'exégèse des hymnes"*. Die Elemente des Opfers, der Soma und die zu seiner Pressung nöthigen Steine sammt dem zur Seihung dienenden Schafspelz, sodann aber wieder das Opferfeuer und die zu seiner Unterhaltung nothwendigen Scheiter werden nicht nur in kühnstem Bilderwurf mit den am Himmel sich vollziehenden Phänomenen der Wolkensammlung, des Gewitterregens mit Blitz und Donner, ferner mit dem Tagesanbruch, der Morgenröthe und dem Aufgang der Sonne verglichen, sondern bald auch mit diesen himmlischen Vorgängen identificirt, sodass, wenn z. B. der Soma als Falke, als Ross, als Stier, als Löwe oder Eber personificirt und diese Personificationen auch auf den Blitz übertragen werden, die Verständlichkeit dieser mythischen Bildersprache rasch aufhören würde, wenn wir den Ursprung und den Hintergrund dieser Bilder, nämlich das irdische Somaopfer, nicht vor Augen hätten. Indem Bergaigne seine neue Methode der Interpretation des Rigveda consequent durchführte, gerieth er aber in die erst recht gefährliche Sackgasse, dass ihm nun unter den Händen auch die

handfestesten historisch - geographischen Realitäten, wie die Flüsse Sarasvatî, Indus, Vipâç und Çutudrî oder z. B. die Saramâ, zu wesenlosen Schemen des himmlischen Bilderreigens umschlugen (vgl. z. B. T. I, pag. 256).

Gegenüber dieser den realen Boden des Rigveda wieder künstlich verhimmelnden Interpretations-Transcendenz der Bergaigne'schen Exegese gilt es jetzt allen Ernstes, die Realität der historisch-geographischen Persönlichkeiten und Localitäten des Rigveda wiederum desto schärfer zu betonen. Schon Weber und Ludwig hatten die Empfindung, dass nach dieser Richtung hin der Rigvedaphilologie noch Lorbeeren grünen könnten. Sie blieben aber bei vereinzelten Wagnissen stehen und hätten, selbst wenn es überhaupt jemals ihre Absicht gewesen wäre, niemals über den von Roth gezogenen Bannring des Pandschab, innerhalb dessen sich die Völker des Rigveda ausschliesslich bewegt haben sollen, hinauszutreten vermocht, da sie sich des geographisch-ethnologischen Apparats, dessen die realistische Interpretation des Rigveda bedarf, nicht in ausreichendem Masse bemächtigt hatten.

Es liegt aber, wie die nachfolgenden Untersuchungen zeigen werden, in den griechisch-römischen Geographen und Historikern des Alterthums, sodann in den muhamedanischen Geographen und Historikern des Mittelalters, sowie in den Reisebeschreibungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, eine solche Fülle historisch-geographischen Namensmaterials und ethnologischer Ueberlieferungen verborgen, dass noch zahlreiche Aufhellungen und Entdeckungen im Gebiete der Rigvedaphilologie aus idesen vielfach noch uneröffneten Schätzen bevorstehen. Zu bedauern ist, dass bis zu dieser Stunde,

Keiper's schöne Forschungen in Ehren, noch keine systematisch-vollständige Sammlung der zahlreichen, von Griechen, Römern und Byzantinern überlieferten Personen- und Localnamen des gewaltigen Ländergebiets, auf welchem sich Iranier versucht haben, vorhanden ist.

In Personen, die iranische Namen tragen, stets Vollbluts-Iranier erkennen zu wollen, wäre freilich ein verwegenes Spiel: wenn heutzutage unter mancher Filzmütze, die den Träger des Persernamens Mirza bedeckt, das Schlitzauge eines Kirgisen hervorblitzt, so gewiss auch schon im Alterthum. Wie von jeher unter die rein iranischen Stämme Centralasiens zahlreiche türkische und mongolische Elemente miteingestreut erscheinen, so gewiss schon in der vedischen Urzeit. „Die Hesare sollen", wie Vambéry, Skizzen aus Mittelasien, pag. 212 mittheilt, „aus Mongolien, ihrem Ursitze, durch Dschengischan nach dem südlichen Theile Mittelasiens gebracht und durch den Einfluss Schah Abbas II. zum Schiismus bekehrt worden sein. Auffallend ist, dass sie ihre Muttersprache mit der persischen, die selbst in der von ihnen bewohnten Gegend nicht allgemein ist, vertauscht haben, denn nur ein kleiner Theil, der in den Gebirgen nahe bei Herat isolirt geblieben ist und seit Jahrhunderten das Metier der Kohlenbrenner betreibt, spricht einen Jargon der mongolischen Sprache. Sie nennen sich und auch den Ort, den sie bewohnen, Gobi". Wie diese weither aus der Wüste Gobi nach Chorasan verschlagenen Mongolen, die sich entweder schon iranisirt haben oder noch iranisiren werden, gerade so werden auch die Turvaça oder Mudgala Bhârmyâçva, deren Name sprechend auf das ungeheure Nomadengebiet Turans hinweist, ihre Wohnsitze, Sprache

und Religion mit denjenigen der brahmanischen Arier vertauscht haben und als arisirte Turanier in den Sanskrit-Ariern aufgegangen sein, sodass alsdann ein Turvaça-Dichter oder ein Mudgala-Rishi späterer Jahrhunderte nicht anders aufzufassen sein wird, als ein Vergilius Maro zur Zeit Augustus', der, wiewohl aus der Keltenstadt Verona stammend, vielleicht schon in seinem Urahn ein lateinisch sprechender Römer gewesen war, oder als ein Troubadour aus Catalonien, der, wiewohl einem vor Jahrhunderten ursprünglich gothischen Geschlecht entsprossen, doch nur provençalisch dachte und dichtete.

Die Beherrschung des historisch-geographischen, sowie des ethnologischen Namensmaterials, welches die Schriften des griechisch-römischen Alterthums mit Einschluss der Byzantiner, sodann die muhamedanischen Geographen des Mittelalters und endlich die Reisebeschreibungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart bieten, bildet jedoch nur die *eine* Seite des zur Interpretation des Rigveda nöthigen Apparats. Von ebensogrosser Wichtigkeit wäre die Kenntniss des noch überreich aus dem grauestem Alterthum in diese Tage hinüber erhaltenen Sagenschatzes der Iranier. „Die hohen Felsblöcke", sagt Vambéry, Reisen in Mittelasien, pag. 211, „die (dem Murghab entlang nach Herat zu) den ersten Derbend (Pass) bilden, sind von alten Burgruinen gekrönt, von denen die buntesten Fabeln erzählt werden". Und ebenso berichtet Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 22 über den Demavend: „Bei den Eingebornen haben sich über diesen Berggipfel (der Alburskette) viele fabelhafte Erzählungen erhalten und namentlich steht in dieser Beziehung der Demavend als der höchste und als reichster Quell der Volksdichtung oben an".

Wie schade, dass weder Vambéry, noch Melgunoff diese Sagen gesammelt haben! Wie hochverdienstlich wäre es von der kaiserlichen Regierung zu Petersburg, wenn sie, die dazu am besten in der Lage ist, sich entschlösse, längs des Südrandes ihres jetzigen und zukünftigen Reiches, vom Pontus Euxinus bis zum Hindukush, insbesondere aber längs der Alburs- und Hindukushkette, alle Flurnamen und Ortssagen, mögen dieselben noch so phantastisch lauten, sammeln und der europäischen Wissenschaft, insbesondere zum Gewinn der Vedaphilologie, zugänglich machen zu lassen. Wie viele Räthsel der Namens- und Mythenerklärung im Veda würden sich rasch und sicher lösen, an denen wir uns jetzt vergeblich den Kopf zerbrechen. Zu welchem Danke würde sich die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Petersburg die Sanskrit- und Zendphilologie, die historische Geographie und die vergleichende Mythologie verpflichten, wenn sie diesen Erfordernissen der Interpretation des Rigveda ihr Interesse zuwenden würde.

Dieser Sagensammlung müsste jedoch eine von Thalschaft zu Thalschaft, von Gebirgskette zu Gebirgskette sich erstreckende Beschreibung der meteorologischen und klimatologischen Verhältnisse, insbesondere wieder des Nordens von Iran vom Kaspischen Meer bis hinüber zum Hindukush zur Seite treten. Eine meteorologische Statistik mit Massen unverständlicher Zahlen würde an und für sich dem Vedastudium noch nicht viel nützen, sondern es müsste für eine *beschreibende* Meteorologie und Klimatologie des Hoch- und Tieflandes von Iran gesorgt werden, wie sie seinerzeit der Göttinger Professor Wahl in seinem noch jetzt vortrefflichen Buche über Altes und neues Vorder- und Mittelasien oder in

neuester Zeit W. Geiger in seinem Buche über Ostiran. Kultur im Alterthum angestrebt hat. Ueber Sonnenauf- und Untergänge, über Morgen- und Abendröthe, über Wolkenbildung und Windrichtung müssten zahlreiche graphische und coloristische Aufnahmen gemacht und mitgetheilt werden, da nur auf diesem Wege ein eindringendes Verständniss der naturbeschreibenden Hymnen des Rigveda erreicht werden kann. Der Dank, den sich Russland, ohnedies schon durch die Herausgabe des Petersburger Sanskritwörterbuches um die Erkenntniss des Rigveda hochverdient, neuerdings durch eine Sagensammlung und beschreibende Meteorologie und Klimatologie von Iran erwerben würde, könnte von der Sanskritphilologie kaum kräftig genug ausgesprochen werden.

Wenn wir uns schliesslich des Interpretationsmaterials erinnern, welches schon das indische Alterthum zur Erklärung des Veda zusammengetragen hat, so müssen wir, von den Nighaṇṭus und der Nirukti zu geschweigen, in erster Linie der Brâhmaṇaliteratur gedenken. Das wichtigste und umfangreichste Denkmal derselben, das Çatapatha-Brâhmaṇa, liegt bis jetzt in Europa nur in der Devanagarî-Textausgabe von Weber vor, der jedoch, zur schmerzlichsten Entbehrung aller Sanskritisten, sowohl ein Namensverzeichniss als ein Glossar fehlt. Was es aber heisst, sich durch dieses 1200 Gross-Quartseiten haltende Prosawerk hindurchzuarbeiten, weiss vielleicht nicht viel mehr als ein Dutzend der jetzt lebenden Sanskritisten. Im Interesse des grossen Nutzens, den aber die leichtere Zugänglichkeit dieses ältesten Prosawerkes der indogermanischen Menschheit nicht allein dem specifischen Vedastudium, sondern der gesammten Sanskritphilologie stiften würde, möchten wir an

dieser Stelle den Herausgeber der Indischen Studien ersuchen, uns entweder als Nachtrag zu seiner Devanagarî-Ausgabe ein Glossar in Devanagarî zu geben oder aber die Vedaphilologie recht bald auch mit einer *transscribirten* Edition des Çatapatha-Brâhmaṇa, womöglich *zugleich* mit einem Glossar über die ganze Brâhmaṇaliteratur, erfreuen zu wollen. Und wenn man das Nützliche zugleich mit dem Angenehmen sich erwünschen darf, so möchte man wohl Eggeling bitten, mit der Fortsetzung und dem Abschluss seiner englischen Uebersetzung des Çatapatha-Brâhmaṇa nicht allzulange zu zögern.

Alle diese Materialien, die uns zu zureichender Interpretation des Ṛigveda nothwendig erscheinen, dürften den Ausdruck ihres Nutzens zunächst finden in einer Neuedition des Textes und einer neuen Prosaübersetzung. Die neue Ṛigveda-Ausgabe von Aufrecht unterscheidet sich von der alten wesentlich *nur* durch die werthvollen Beilagen, während der Grundfehler schon der ersten (thatsächlich doch *sehr* verdienstvollen Ausgabe) darin besteht, dass, der leidigen Raumersparniss wegen, sämmtliche tausend Hymnen in Prosaform abgedruckt sind. Ein widerwärtiger Anblick, der zweifellos viel dazu beigetragen hat, dass das specifisch *künstlerische* Element des Ṛigveda, die Lieder speciell vom Standpunkte der Rhetorik und Poetik aus betrachtet, bis anher viel zu sehr vernachlässigt worden ist. Wer würde jemals der Raumersparniss wegen eine Homer- oder Pindar-Ausgabe in Prosaform gewagt haben! Wir fordern also baldmöglichst eine neue Edition des *transscribirten* Ṛigveda in Strophenform.

Dieser Neuedition des Ṛigveda sollte eine neue Prosaübersetzung parallel gehen. Die Verdienste des Ludwig'schen

Rigvedawerkes können nicht leicht überschätzt werden. Das Werk, die Prosaübersetzung mit eingeschlossen, wird auf eine lange Zukunft hinaus jedem Vedisten unentbehrlich bleiben, wie denn diese klugerweise von allem Anfang an in der That auch nur für diese bestimmt gewesen ist. Die Uebersetzung ist aber allzu ungleich. Wie prachtvoll lautet z. B. Ludwig's Fassung von Rigv. X, 123, 3, b (Bd. I, pag. 167):

„Ueber des Weltalls Rücken hinschreitend
Kosten die Liederchöre
Vom Honigthau der Unsterblichkeit".

So etwas könnte auch in einem Händel'schen Oratorium stehen. Aber daneben wieder welche Unverständlichkeiten, nicht allein für den gewöhnlichen Leser, für den ja die Uebersetzung freilich nicht bestimmt ist, sondern auch für den Fachkenner, der sich oft vergeblich genug nicht allein über die Bedeutung der *Textstelle,* sondern erst recht über den Sinn der Ludwig'schen *Uebersetzung* die Stirne reibt.

Die neue Prosaübersetzung des Rigveda (eine strophische erscheint vor der Hand nach der Grassmann'schen nicht *nothwendig*) müsste sich dem Text noch viel genauer anschliessen als die Ludwig'sche, die sich manchmal *grosse* Freiheiten erlaubt; nichtsdestoweniger müsste sie syntaktisch in jedem Satze klar und verständlich sein, trotz aller Inversionen, die dem Original nachgebildet werden müssten. Schliesslich dürfte diesem Prosawerk der poetische Anhauch der Diction nicht entzogen werden.

Eine solche Neu-Uebertragung des Rigveda würde ihrerseits nicht verfehlen, das Verständniss des altindischen Hymnen-

schatzes mächtig zu fördern und dem Studium des ältesten Literaturdenkmals der indogermanischen Menschheit neue Freunde zu erwecken. Die Erkenntniss des Rigveda und seiner Völker hat aber nicht allein den Werth der Erweiterung unseres sprachwissenschaftlichen und ästhetischen Wissens, sondern gewährt uns auch die Anschauung unseres eigenen längst vergessenen nationalen Urbilds. Denn ob wir nun Germanen oder Romanen, Kelten oder Slaven, Griechen, Iranier oder Inder seien, der Veda ist unsere völkerpsychologische Urheimat, *tat tvam asi*, „das bist du", klingt es beim Lesen des Veda in unserm Racenbewusstsein wieder und stolzerfüllt, in unsern Vorfahren auch einmal diesen vedischen Sängern der Morgenröthe ähnlich gewesen zu sein, gehen wir, voll freudiger Hoffnung für die Zukunft, rüstig an das Tagewerk der Gegenwart.

Gymnasium Goldingen in Kurland, 18. (30.) August 1889.

Dr. Hermann Brunnhofer.

I.

Iranische und turanische Geographie, Meteorologie und Ethnologie als neue Elemente der Interpretation des Rigveda.

1. Die Unzulänglichkeit des bisherigen Gesichtskreises der Vedaphilologie.

Wie vom Dufte der Urwelt umwoben ist uns durch die Ehrfurcht der Brahmanen vor den Schöpfungen ihrer Vergangenheit ein Literaturdenkmal überliefert worden, mit dessen Werth für die Poesie, Mythologie und Philosophie, aber auch für die Sprachwissenschaft, Geographie und Geschichte der Menschheit sich kein anderes Geisteswerk aus den Jugendtagen der Culturvölker messen darf. Die Liedersammlung des Rigveda enthält etwa 1000 Hymnen auf die Gottheiten der Morgenröthe und der Sonne, der Gewitterstürme und der Regengüsse, des Himmels und der Erde, des Meeres und des Feuers. Sie entstammt allgemeiner Annahme gemäss einem Zeitraum der indischen oder vielmehr vorindischen Geschichte, der nicht unter 1500 v. Chr. heruntergerückt werden darf, nach astronomisch-historischen Anhaltspunkten aber noch über 2500 Jahre v. Chr. hinaufreicht. Die Interpretation dieses für die Urgeschichte der Menschheit so unvergleichlich wichtigen Sammelwerkes hat in Europa vor kaum erst vierzig Jahren

begonnen und es ist deshalb kein Wunder, wenn über der ältesten Urkunde des indischen Volksgeistes, trotz der grossen Leistungen Roth's, Kuhn's, Weber's, Aufrecht's, Max Müller's, Ludwig's und Bergaigne's, noch so viel undurchdringliches, wenigstens noch undurchdrungenes Dunkel liegt. In neuester Zeit, zumal seit den sich fast in's Zahllose mehrenden Specialarbeiten über einzelne Theile und Erscheinungen des Rigveda, hat es sogar den Anschein gewonnen, dass, da trotz aller Untersuchungen über grammatische, mythologische, philosophische Eigenthümlichkeiten des Rigveda verhältnissmässig sehr wenig Neues zu Tage gefördert worden ist, es hat den Anschein gewonnen, dass auf dem Boden, den die bisherige Vedaforschung sich umrissen hat, überhaupt keine neuen Resultate von bahnbrechender Bedeutung mehr erzielt werden können. Der von dem Schöpfer der Vedaphilologie für die Erklärung des Rigveda vor vierzig Jahren abgezirkelte Schauplatz ist nach allen Richtungen durchforscht und nachgerade als zur Erklärung der Völkerbewegungen des Rigveda nicht mehr ausreichend erfunden worden. Das Fünfstromland und Kabulistan, das Roth in seiner epochemachenden Schrift „Zur Literatur und Geschichte des Veda“ im Jahre 1841 als den Tummelplatz beschrieb, innerhalb dessen die Völker des Rigveda auftraten und sich die von denselben herbeigeführten geschichtlichen Ereignisse ausnahmslos abgespielt haben sollen, hat sich mehr und mehr als eine Schranke des weiterforschenden Vedastudiums erwiesen, wiewohl selbst noch Zimmer's schönes Buch über das altindische Leben sich bewunderungswürdige Mühe gegeben hat, den Roth'schen Standpunkt neuerdings festzurammen und das Pandschab für immer zur Quelle, aber freilich auch zum Sarge der indischen Urgeschichte zu machen. Und Max Müller und Spiegel und Hillebrandt und Lanman und Bradke und Bergaigne und wie die vedistischen Specialforscher alle heissen, in diesen neuesten Tagen auch Oldenberg, der grosse Kenner der Palisprache und des Buddhis-

mus, von ihnen allen gilt der Spruch des Rigvedadichters Gṛitsamada (II, 38, 7):

nákir asya tấni vratấ devásya savitúr minanti
„sie verletzen niemals
die Ordnungen des göttlichen Bewegers“.

Die früheste Einsicht in die Unzulänglichkeit des Roth-schen Gesichtsfeldes für die Interpretation des Rigveda hat Weber entwickelt. Seit dem Erscheinen der ersten Bände seiner Indischen Studien, seit der Herausgabe seiner Vorlesungen über die indische Literaturgeschichte hat Weber kaum eine Untersuchung in den Abhandlungen oder Monatsberichten der Berliner Akademie erscheinen lassen, ohne dass er nicht mit immer neuem Beweismaterial darauf hingewiesen hätte, wie augenfällig eine grosse Anzahl indischer Urerinnerungen über die grosse Völker- und Sprachenscheide im indischen Nordwesten, über den Hindukush hinaus, auf den Boden Irans hinüberführe. Noch weiter als Weber hat sich nach dieser Richtung Ludwig, insbesondere im dritten Bande seines grossen Uebersetzungs- und Interpretationswerkes über den Rigveda, gewagt, indem er den von der bisherigen, im Grossen und Ganzen noch auf dem Standpunkt der indischen Commentatoren stehen gebliebenen Vedaphilologie, als „Wolkendämon“ aufgefassten *Dṛibhîka* als Vertreter des nordiranischen Volkes der *Derbiker* erkannt hat. Im Jahre 1880 hat alsdann der Verfasser dieser Abhandlung in seiner Untersuchung „Ueber Dialektspuren im Rigveda“ (Kuhn's Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung, Bd. XXV) den bis anhin für „vom Mist gereinigt“ interpretirten Namen des Vedadichters *Çakapûta* als einen mundartlich verschliffenen *Çaka-putra*, d. h. „Çaka-Sohn“ entdeckt und damit den ersten thatsächlichen Nachweis erbracht, dass, wenn sich sogar in den Reihen der Rishi des Rigveda geradezu Iranier vorfinden, die Interpretation des Rigveda sich in Zukunft auch mit sogar specifisch iranischen

Elementen seiner ältesten Bestandtheile zu befassen haben werde.

Erwies sich die Entdeckung, dass *Çakapûta* = *Çakaputra* sei, als ein in den Nebel der indischen Urzeit hineinzündendes Bogenlicht, so war zugleich klar geworden, dass jeder neue Fortschritt auf dem Gebiete der Vedaforschung zunächst keiner andern als geographischer Natur sein könne. Hatte sich die Sehkraft der Vedainterpretation von dem Standpunkt aus, dass das Fünfstromland die Wiege der Vedapoesie sei, erschöpft, so galt es nun, den Zaun, der die Aussicht in's Freie bis anher gehindert hatte, einzureissen und von der Warte des soeben gewonnenen Resultates aus sich die Beobachtung einzugestehen, dass, ohne die Annahme ihrer *iranischen* Heimatgenössigkeit, eine grosse Anzahl vedischer Hymnen überhaupt nicht verstanden werden könne. Der Ursprung vedischer Dichtung ist mindestens ein Jahrtausend älter als die Einwanderung der Sanskrit-Arier im Fünfstromland. Und da, wie nicht bewiesen zu werden braucht, diese vedischen Sanskrit-Arier des Fünfstromlandes nur aus dem Nordwesten, d. h. also vom Hochlande von Iran her in's Kabulthal und Pandschab vorrücken konnten, so müssen nothwendigerweise in denjenigen Hymnen, die zwischen den ältesten und den neuesten mitten inne liegen, eine beträchtliche Reihe von Begebenheiten, Personen und Orten angedeutet und bezeichnet sein, die nur im historisch-geographischen Hinblick auf Iran nnd vielleicht auch Turan erklärt zu werden vermögen. Die zukünftige Interpretation des Rigveda hat also fürderhin jeden Hymnus nach seiner geographischen Provenienz zu untersuchen und von dieser aus erst das Material zu dessen Verständniss herbeizuschaffen. Die Vedaforschung der Zukunft wird also wesentlich Geographie des iranischen Hochlandes der Urzeit heissen.

---

2. Die Heimat der indischen Flutsage am Kaspischen Meer.

Einen Angelpunkt in der geographischen Bestimmung des ältesten Schauplatzes des Rigveda bildet die in den Vedahymnen vielfach wiederkehrende Erwähnung des Meeres. Die bisherige, auf dem Boden der indischen Vedacommentatoren stehende Interpretation dieser Stellen hat sich, da doch zugegeben werden musste, dass die Inder der Urzeit weder schon an das Erythräische Meer im Süden, noch an das Oestliche Meer, den Meerbusen von Bengalen, vorgedrungen waren, damit geholfen, dass man in dem *samudra* des Rigveda den Himmelsocean, das Wolkenmeer erkennen wollte, und es ist gar keine Frage, dass es im Veda Stellen genug giebt, in welchen in der That diese Auffassung des *samudra* die einzig richtige sein wird. Allein es giebt so viele andere Rigvedastellen, in welchen das Meer noch das reale irdische Meer und nicht das in die Wolken übertragene bedeutet (wie schon Weber, Indische Skizzen [2], pag. 135 erkannt hat), dass eine Vedaphilologie, die schwierige Hauptfragen nicht einfach durch Allegorisirung lösen will, genöthigt ist, abzuwägen, von *welchem* wirklichen Meere denn die Rede sei. An mehr als einem Orte werden die Açvinâ, die indischen Dioskuren, gepriesen, weil sie entweder den Helden Bhujyu oder den Tugra aus schwieriger Lage auf hohem Meere errettet haben. So heisst es Rigveda I, 116, 4: „Drei Nächte und drei Tage führte das Paar der Wahrhaften den Bhujyu mit beflügelten hinübersetzenden über des Meeres Fläche, zum jenseitigen Ufer des Nasses, mit drei Wagen, hundertfüssigen, sechsrossigen“. Und Rigv. I, 182, 6 heisst es: „Den in den Wassern verschlagenen Taugrya, der verstossen war in rettungslosem Dunkel, vier Schiffe des Jaṭhala, erwünschte, von dem Açvinâpaar gesandte, retteten ihn“. Dann fährt v. 7 weiter fort: „Was war das für ein Baum,

erstanden in des wogenden Meeres Mitte, den der bedrängte Taugrya umschlang, wie Zweige zum Erfassen für einen Vogel führten ihn die Açvinâ heraus zum Ruhme". Wer in den sechsrossigen Wagen der ersten und in dem von Taugrya umfassten Baume der zweiten Stelle nicht Meerschiffe und Mastbaum zu erkennen vermöchte, müsste des Verständnisses bilderreicher Poesie für unfähig erkannt werden, wenn ihm nicht die vier Schiffe des Jaṭhala ganz ausdrücklich den Schlüssel zum richtigen Verständnisse solcher Stellen noch zum Ueberfluss in die Hand drückten. Derartige Stellen auf den Himmelsocean deuten zu wollen, hiesse fürwahr mit sehenden Augen am helllichten Tage Gespenster erblicken. Oder ist an folgender Stelle der Himmelsocean zu verstehen? Rigv. VII, 88, 3 singt Vasishṭha: „Wenn Varuṇa (der Meer- und Himmelsgott) und ich das Schiff besteigen, wenn wir vorwärts treiben in des Meeres Mitte hinaus, wenn wir über die Höhen der Wogen dahinwandeln, wollen wir uns schaukeln in der Schaukel, dass es eine Freude ist". Hier vom Himmelsocean zu träumen, würde an Aberwitz grenzen. Und wiederum in Rigv. V, 85, 6 singt der Dichter Atri: „Diesen des weisesten Gottes mächtigen Zauber hat fürwahr keiner mit Erfolg angegriffen, dass die eilenden Ströme, in das einzige Meer sich ergiessend, dasselbe nicht füllen".

Dass es sich hier um das reale irdische Meer handle, sei es um welches es wolle, kann ernstlich nicht bestritten werden. Nun rühmt aber ein anerkannt uralter Hymnus des Atharvaveda IV, 16, 3 von dem Meer- und Himmelsgott Varuṇa: „Sowohl diese Erde ist Varuṇa's, des Herrschers, als auch jener hohe, fernbegrenzte Himmel, die beiden Meere (*samudra*) sind Varuṇa's Bauch und auch im kleinsten Gewässer ist er verborgen". Hier meint nun Zimmer, Altindisches Leben, pag. 29: „Es wäre widersinnig, bei *samudra* an arabisches und bengalisches Meer zu denken", es handle sich an dieser Stelle wieder um „die Wasser hier und die am Himmel". Allein

weder die Wasser hienieden noch die dort oben, weder das arabische noch das bengalische Meer sind es, von denen an dieser Stelle die Rede ist, sowenig als in der folgenden, Rigv. X, 136, 5: „Des Windes Ross, Vâyu's Freund, von Gott begeistert, der Muni (der zaubermächtige Einsiedler) wohnt in beiden Meeren, im östlichen (*pûrva*) und im westlichen (*apara*)“. Hier behauptet nun Zimmer, Altindisches Leben, pag. 27 wieder: „An wirkliche Verhältnisse — bengalisches und arabisches Meer — ist hier nicht zu denken, da im ganzen Liede solche nicht vorkommen“ und bezieht den *samudra* wieder auf das Wolkenmeer. Zimmer will eben mit offenen Augen nicht sehen, sonst hätte er sich gestehen müssen, dass, wo *so* handgreifliche geographische Bestimmungen vorkommen, wie in der letzterwähnten Rigvedastelle, an metaphorische oder mythologische Beziehungen nicht gedacht werden darf. Sondern, wenn unter den beiden Meeren, in denen Varuna wohnt und in dem östlichen und westlichen Meere, in dem der Einsiedler, des Windes Ross, der Muni, wohnt, etwas Reales verstanden werden muss, so bleiben innerhalb der Wohnsitze für die aus dem iranischen Nordwesten nach Indien eingewanderten Sanskrit-Arier der vorindischen Urzeit, keine zwei andern Meere übrig, als das Kaspische Meer und der Aralsee oder, zur Noth, das Kaspische Meer und der Hamunsee! Es scheint mir aber naturgemässer zu sein, an das Kaspische Meer und den Aralsee zu denken.

Dass die Inder das Kaspische Meer überhaupt gekannt haben, ergäbe sich schon aus der allerdings, im Verhältniss zum Veda, sehr späten Angabe des Vishṇupurâṇa II, 4 (Uebers. von Wilson in der Ausg. von Hall, Bd. II, pag. 200), dass die Erdabtheilung *Çakadvîpa* ganz und gar vom Milchmeer (*kshîra-samudra*) umflossen sei. Der *Çaka-dvîpa* ist das Land der *Çaka*, d. h. das Hochland von Iran und Turan, und das Milchmeer ist das Kaspische Meer (der *Vourukasha* des Avesta, der *kshîra-samudra* des Neriosengh), weil dessen Wasser schon das Alter-

thum durch seine Süssigkeit und Trinkbarkeit in Verwunderung setzte. Strabo, Curtius, Plutarch und Plinius rühmen die *dulcedo* des Küstenwassers des Kaspisees und die beiden letztern lassen Alexander den Grossen selbst einen Trunk aus dem Süssmeer thun. Plinius giebt dann gleich auch den Grund zu dieser das Alterthum frappirenden Süsse an (Hist. nat. VI, 19): *„Haustum ipsius maris dulcem esse et Alexander Magnus prodidit, et M. Varro, talem perlatum Pompejo, juxta res gerenti Mithridatico bello, magnitudine haud dubie influentium amnium victo sale.“* So heisst es auch bei Istachri im Buch der Länder (übers. von Mordtmann, pag. 121): „Das süsseste Wasser ist das des Dschihun“.

Ein Zeugniss von durchschlagender Beweiskraft, dass die Sanskrit-Arier der Urzeit das Kaspische Meer kannten, weil sie von demselben aus ihre Wanderung nach Indien antraten, gewährt die bekannte indische Flutsage, die Weber in den Indischen Streifen, Bd. I, pag. 9—13 aus dem Çatapatha-Brâhmana übersetzt hat. Bei der grossen Flut geleitete der Fisch, den Manu sich aus einem Gründling herangezüchtet hatte, mit dem an sein Horn gebundenen Tau das Rettungsschiff Manu's über den nördlichen Berg, nach indischer Auffassung über den Himavant. Der Berg, von dem Manu hinunterstieg, erhielt den Namen *Manor avasarpaṇam,* „des Manu Herabsteigen“. Im Mahâbhârata dagegen heisst der Berg: *Naubandhanam,* „Schiff-Anbindung“, d. h. der Berg, wo Manu sein Rettungsschiff angebunden hatte. Ohne nun auf diese Sage, die uns später wieder beschäftigen wird, näher einzutreten, wollen wir einzelne Anhaltspunkte derselben desto schärfer in's Auge fassen. Vor allem aus muss die Frage erhoben werden: wie gelangte eine Schiffersage in den Himâlaya, wenn sie nicht von einem Volke, das früher selbst Meeranwohner gewesen war, dorthin verpflanzt wurde? Ferner, wo anders als am Kaspischen Meere, am Albursgebirge, war die geographische Möglichkeit gegeben, dass Manu den von ihm grösser und

grösser gezogenen Fisch in das Meer hinabschaffen konnte (*tam evam bhṛitvâ samudram abhyavajahâra*), als am südlichen Randgebirge des Kaspischen Meeres, wenn nämlich unmittelbar nachher derselbe Manu sein mit dem Tau an das Horn des Fisches gebundene Schiff an einen Baum jenes Hochgebirges befestigen konnte, das davon den Namen *Naubandhanam* führte? *Manu* selbst war nämlich der Name eines Berges der Alborjkette, auf welchem der Held *Manuçcithra*, der *Minotschehr* von Firdusi's Schâhnâme, geboren wurde, der nachher in Amol wohnte. S. darüber noch Justi in seinen Beiträgen zur alten Geogr. Persiens II, pag. 4. Der iranische Berg *Manu*, auf welchem das Rettungsschiff des indischen *Manu* befestigt worden war, ist aber kein anderer als der Weltberg Zeredhaz, von dem im Avesta gesagt ist, er liege hinter dem Aredho-*manusha* und umgebe das wasserumflutete Land, nämlich die Gestade des Kaspischen Meeres, ganz wie der Weltberg Hara berezaiti, der Alborj. (S. Justi, Beitr. II, 4.) Nach einer persischen Sage bei Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 23 soll die Arche Noah's (die biblisch-muhamedanische Form von Manu's Schiff) auf dem Demavend stehen geblieben sein und dieser Demavend ist offenbar der Weltberg *Hindva*, an welchem herauf sich die Dünste sammeln. Der *Hindva* aber ist der „Indische Berg", der Berg, an welchem Inder wohnen.

---

3. Der pferdeköpfige Dadhyank und die *Ἀσπακᾶραι* des Ptolemaeus.

Wie fruchtbar das Studium der antiken Geographen auf das Verständniss des Veda einzuwirken vermöge, geht aus den Aufklärungen hervor, die wir aus Herodot und Ptolemaeus über die vedische Vorstellung von dem pferdeköpfigen Gott Dadhyank erhalten.

Der Rigvedadichter Kakshîvân Dairghatamasa spricht I, 119, 9, ebenso schon I, 116, 12 von Dadhyank, dessen Sehergeist in Gestalt eines Pferdekopfes Geheimlehren vom süssen Madhu-, d. h. dem Somatranke, ausgesprochen habe. Der Gott *Dadhyank* hat auch den Namen *Dadhikrâvan*, der wie in Rigv. IV, 39, 3 bald selbst als Ross gilt, bald nur einen Pferdekopf hat. Dadhikrâvan bedeutet wie Dadhyank den „Milchspender“, und da der Gott stets in Verbindung mit den Açvinâ, den Göttern des Morgen- und Abendwindes, vorkommt, so wird er wohl ein alter Thaugott sein, dessen rascher Flug über die Weideflur hin das Erstaunen des Nomaden wachgerufen haben mag. Daher denn der *satyo dravo dravaraḥ pataṃgaro Dadhikrâvan*, „der wahrhafte, eilige, rennlustige, beflügelte Dadhikrâvan“ entweder unmittelbar selbst als Rossgott oder aber als ein menschliches Wesen mit Pferdekopf vorgestellt wurde. Zweifellos war Dadhyank-Dadhikrâvan der Gott von Reitervölkern und so mochte denn schliesslich auch ein blosses Rosshaupt zum Symbol nomadisirender Reitervölker werden. So ist es z. B. in Rigv. VII, 18, dem berühmten Lied von der Zehnkönigsschlacht. Wenn es dort heisst (v. 19): „Die Aja, die Çigru und die Yakshu brachten Pferdehäupter als Tribut dar“, so heisst das einfach: die genannten Völker, als Reitervölker, erlitten eine gewaltige Niederlage. Dachte man sich aber einmal den Gott Dadhikrâvan oder Dadhyank als pferdeköpfig, so gebot es wohl die Ehrfurcht vor dem Gotte, dass das ganze ihn verehrende Volk sich entweder selbst als pferdeköpfig benannte oder sich als getreue Nachahmer des Gottes in eine pferdeköpfige Ausrüstung warf. So erhält zum ersten Male folgende Stelle Herodot's ihre Erklärung, wo der Historiker die Bewaffnung des Heeres des Xerxes beschreibt: „Die Aethiopier aus Asien waren meist wie die Indier gewaffnet; aber auf dem Kopfe hatten sie die Stirnhäute von Pferden, die abgezogen waren mitsammt den Ohren und der Mähne; und die Mähne diente statt eines Busches, und die Ohren von den

Pferden hatten sie gradaufgesteift". Die von Herodot beschriebenen Aethiopier sind die schwarzen Bewohner Beludschistans, die Brahnis, die, auf der dürftigen Hochfläche Südostirans wohnend, Veranlassung genug hatten, den Honigthau spendenden Gott Dadhyank fleissig anzubeten, damit er ihnen ihre öde Flur mit Segen und Fruchtbarkeit beträufle.

Wahrscheinlich hatten diese Aethiopen ihre pferdeköpfige Ausrüstung von den indischen oder iranischen Dadhikrâvanverehrern, die ihnen nördlich wohnten, angenommen. Wenn nämlich Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 380—381 Anm. recht hat (und Wilh. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum, pag. 202 stimmt ihm freudig bei), in den *Daidhika* des Avesta die *Δαδικαι* Herodot's wiederzuerkennen, die (VII, 66) den Heereszug des Xerxes gegen Griechenland mitmachend, baktrische Rüstung trugen, so sassen diese iranischen Dadhyankverehrer nach Geiger a. a. O. pag. 202 entweder im Gebiet von Ghazna oder aber an den Nordabhängen des Hindukush, wo sie Kiepert ansetzt. Vielleicht waren diese *Dadiker* oder *Daidhika*, die im Avesta „Fussgänger" bedeuten sollen, weil sie wohl neben und zugleich mit ihren Pferden Schritt zu halten vermochten, gar keine Iranier, sondern nur iranisirte Turanier, die aus dem Norden eingewandert waren. Denn im Vishṇupurâṇa II, 2 (ed. Wilson-Hall II, 125), aber auch im Brahmapurâṇa (ebendort, pag. 126) heisst es: im Lande der *Bhadrâçva* („Besitzer vortrefflicher Pferde") werde der Gott Vishṇu als *hayaçiras,* als „pferdeköpfig" verehrt. Das Land der Bhadrâçva ist aber nach der indischen Vorstellung das ungeheure Gebiet der turanischen Reitervölker Turkestans bis in die Mongolei und China hinein. Darum zählt denn auch das astronomisch-geographische Sanskritwerk Romakasiddhânta (in Aufrecht's Katalog der Oxforder Sanskrithandschriften pag. 340a) das Volk der *Açvamukha,* der Pferdegesichter, in folgender geographisch-ethnologischer Zusammenstellung auf: *Kâçmîra, Chîna, Hungârasthâna, . . . Mugalasthâna, Barbarasthâna . . . sucîmukha*

(„mit Mäulern so eng wie eine Nadel"), *açvamukha* („pferdegesichtig"), *çvamukha* („hundegesichtig"), *kiṃnaramukha* („zwerggesichtig") . . . *Mustagiri* (Mustaggebirge), *Âmera* (für *Âmeru* = *Upameru* = *Pamir?*), *Arbuda* (offenbar auch ein Gebirge). Die „Pferdegesichter" waren die Horden Gog und Magog, zu welchen Alexander der Grosse nach der iranischen Alexandersage (s. bei Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 596) in seinem Zuge gegen Osten, über einen hohen Berg ziehend, kam. Es waren Ungeheuer mit Pferde- oder Kameelsköpfen, das eine ihrer Ohren diente ihnen als Lager, das andere als Zelt. Der hohe Berg, über den Alexander zieht, ist kein anderer, als der Mustagiri und Pamir in der obigen Stelle des Romakasiddhânta, über welchen man nach China, Ungaristan (!) und *Mugalasthâna* (die Mongolei) gelangte. Das ist auch die Gegend, wo Ptolemaeus (VI, 16, 5) im Lande der Seren südlich von den Issedonen (*ὑπό τοὺς Ἰσσηδόνας*) das Volk der *Ἀσπακᾶραι* einsetzt, die nichts anderes als die baktrische Fassung der im Sanskrit *Açvaçiras* (pferdeköpfig) genannten Reitervölker Central- und Hochasiens sind.

---

4. Die Fata Morgana und die Pitṛi.

Wie uns über den pferdeköpfigen Thaugott Dadhyank-Dadhikrâvan die historische Geographie und Ethnographie reiche Auskunft gab, so vermag uns die Meteorologie über den eigentlichen natürlichen Untergrund der Verehrung der Vorväter, der Pitṛi des Rigveda, Aufschluss zu ertheilen. Unbestritten fusst die indische sogut wie alle andere Ahnenverehrung auf dem der Menschenbrust tief innewohnenden Bedürfniss, mit den in's Herz geschlossenen lieben Verstorbenen über den Tod hinaus in untrennbarer Seelengemeinschaft fortzuleben. Wie lebhaft aber der auf den Steppen und Weiden

Irans und Turans umherziehende Sanskrit-Arier der Urzeit dieses zunächst ethische Bedürfniss aufflammen fühlen musste, das erfahren wir aus der Beschreibung des Eindrucks, den die Fata Morgana der weiten Sandflächen Transoxaniens auf das rauhe Gemüth der Turkmanen hervorbringt. Vambery erzählt uns nämlich in seinen Skizzen aus Mittelasien, pag. 56 folgendes Erlebniss: „Merkwürdig ist es, dass das imposante Aussehen und die allerhäufigsten Naturerscheinungen der Wüste selbst dem dort einheimischen Nomaden nicht gleichgültig bleiben. Als wir auf dem hohen Plateau von Kaflankir, welches einen Theil des nordöstlich sich erstreckenden Ustjurt bildet, uns befanden, war der Horizont sehr oft mit der schönsten Fata Morgana geschmückt. Eine Luftspiegelung in der grossen Wüste Mittelasiens, in jener heissen und doch klaren Atmosphäre, giebt unstreitig das allerschönste optische Gaukelspiel, das man sich nur vorstellen kann. Diese in der Luft tanzenden Städte, Thürme und Schlösser, diese Bilder von grossen Karawanen, kämpfenden Reitern und einzelnen Riesengestalten, die von einem Orte verschwinden und auf einem andern wieder emportauchen, haben mich stets ergötzt. Meine Gefährten, besonders die Nomaden, sahen nur mit einer stillen Ehrfurcht nach jenen Gegenden. Ihrer Meinung zufolge sind dies die Schatten der einst dort vorhandenen und untergegangenen Städte und Menschen, die nun gespenstermässig zu gewisser Zeit des Tages in den Lüften sich herumtummeln. Ja, unser Kerwanbaschi wollte sogar behaupten, dass er schon jahrelang an gewissen Orten immer ein- und dieselben Figuren gesehen, und dass auch wir, im Fall wir auf der Wüste untergingen, nach einer gewissen Reihe von Jahren über dem Orte unseres Untergangs in der Luft herumhüpfen und herumtanzen würden“. Vgl. über die Fata Morgana in der Wüste Sahara im Süden von Kyrene die lebhafte Beschreibung Diodor's III, 50, wo aber nur Thiergestalten sich in der Luft tummeln.

Im Hinblick auf solche den Sanskrit-Ariern auf dem Hochland von Iran beständig vorschwebende Erscheinungen, in welchen man die im Jenseits weiterlebenden Seelen der Abgeschiedenen wiedererkannte, gewinnen alsdann folgende Strophen und Stellen des Hymnus auf die Pitṛi, die Vorväter, erst ihre reale Grundlage, in welcher man alsdann nicht mehr nur eine zufällige Gleichnisswendung des Dichters, sondern die genaue Wiedergabe einer optischen Erscheinung erkennt. Und eine solche Anschauung der Fata Morgana, wie sie oben Vambery beschrieben hat, spiegelt sich wieder im Rigv. X, 15, 7:

ấsînâso aruṇĭ́nâm upásthe rayím dhatta dâçúshe mártyâya |
putrébhyaḥ pitaras tásya vásvaḥ prá yachata tá ihórjam dadhâta ||

„Sitzend im Schoosse der rothen (Ushas, Morgenröthen), schafft Reichthum dem spendenden Sterblichen, den Söhnen dieses, o Vorväter, verleiht vom Guten, und Kraft sollt ihr hier schaffen“. Und in Strophe 14 finden wir die Pitṛi *mádhye divaḥ*, „in des Himmels Mitte“. Nach der Tradition, wie sie uns der indische Commentator Sâyaṇa zu dieser Stelle aufbewahrt hat (*aruṇavarṇânâm raçmînâm utsañge âdityalokasthâ ity arthaḥ*) wohnen die Pitṛi in der Sonne Strahlen.

---

5. Die Lichtsäule des Varuṇa und die Grube Mithras.

In folgender Interpretation einiger übereinstimmender Vedastellen wird es sich zeigen, wie sehr in Zukunft das Studium der Meteorologie für das Verständniss der Naturpoesie des Veda geradezu den Ausschlag geben wird. In Rigv. V, 45, 2 singt der Âtreyadichter Sadâpṛiṇa:

Ví sûryo amátim na çríyam sâd
órvâd gávâm mâtấ jànatî́ gât |

dhánvarṇaso nadyaḥ khâdoarṇâḥ

sthûṇeva sûmitâ drinhata dyaûḥ ||

„Es breitete Sûrya (der Sonnengott) seine Herrlichkeit als Glanz aus, vom Stalle her kam es wissend die Mutter der Kühe, zu den über wüste Flächen hinwogenden Strömen mit wogenden Wellen; wie eine festgegründete Säule festigte sich der Himmel". Und wieder im Rigv. V, 62, 8 singt der Âtreyadichter Çrutavid:

híranyarûpam usháso vyùshtâv

áyaḥsthûnam úditâ sûryasya |

â rohatho varuṇa mitra gártam

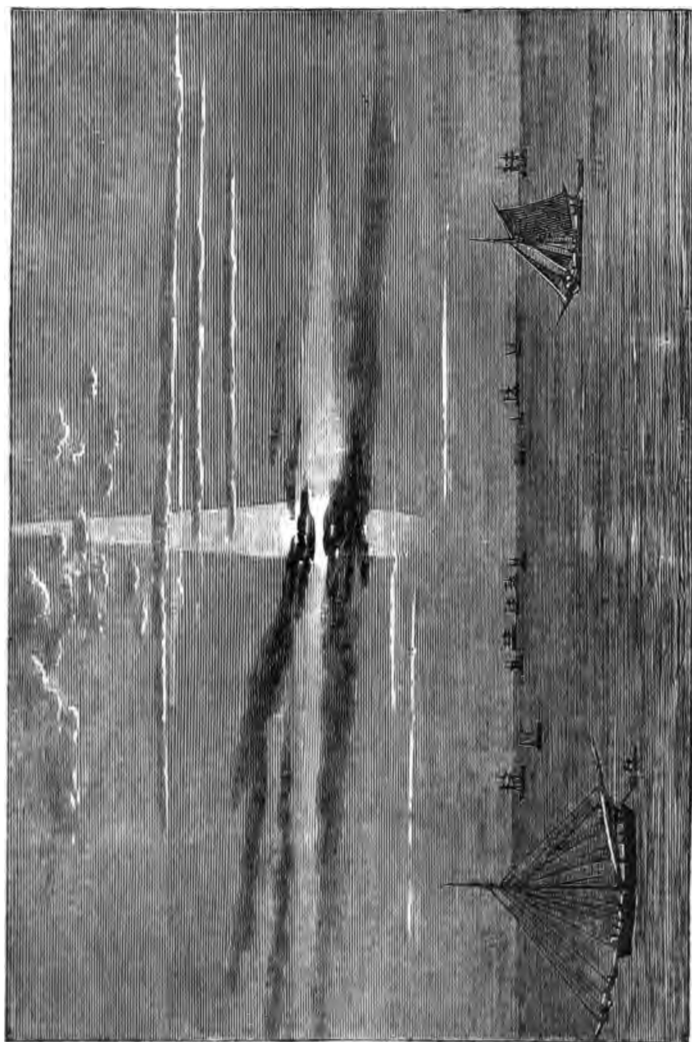
átaç cakshâthe áditim dítim ca ||

„Ihr besteigt, o Varuṇa und Mitra, die goldenfarbige Grube bei der Morgenröthe Aufleuchten, die eine Säule von Erz hat beim Auf- und Untergang, von dort aus überschaut ihr die Unendlichkeit und Endlichkeit".

Diese Stelle ist bis jetzt weder von Roth, noch von Ludwig richtig übersetzt worden, da beide in *gártam* den *Wagen* erblicken, von welchem hier aber keine Rede ist. Hier sieht Bergaigne, Réligion védique T. III, pag. 123 klarer, indem er übersetzt: „*Vous montez, o Varuṇa et Mitra, sur la fosse qui a la couleur de l'or au lever de l'aurore, qui a une colonne d'airain au lever du soleil; de là vous contemplez Aditi et Diti*". Im Commentar daselbst fügt er dann hinzu: „*Cette fosse qui prend la couleur de l'or au lever de l'aurore, est l'espace compris entre la terre et le ciel. La colonne d'airain qui s'élève sur la fosse au lever du soleil, c'est ou le ciel entier qui est ailleurs expressément comparé à une colonne Rigv. V, 45, 2, ou mieux l'aurore elle-même dont la couleur est rouge comme celle de l'airain*". Es wird sich sofort zeigen, dass auch Bergaigne von der physischen Grundlage dieser Säule von Erz keine Ahnung hat. In Rigv.

VIII, 41, 10 heisst es übereinstimmend mit den vorigen Stellen von Varuṇa: *yáḥ skambhéna ví ródasî ajó ná dyấm ádhârayan*, „der mit einer stützenden Säule beide Welthälften als wie der Ungeborne den Himmel hielt“. Wenn hier die Form des Sonnenauf- oder Untergangs schon deutlicher wird, so tritt sie uns in folgender Stelle, die wieder einem Âtreyadichter, nämlich Atri selbst, angehört, noch viel plastischer entgegen. In Rigv. V, 85, 5 heisst es nämlich von Varuṇa: *mấneneva tasthivấn antárikshe ví yó mamé pṛithivîm sûryeṇa*, „wie mit einem Messstab stehend im Luftkreis hat er ausgemessen die Erde vermittelst der Sonne“.

Was die bei Auf- und Untergang der Sonne am Himmel erscheinende Lichtsäule sei, möge uns zunächst Diodor III, 48 erzählen, der dieselbe als eine Merkwürdigkeit im Lande der Sabäer in Südarabien beschreibt, und zwar nach dem Berichte eines Augenzeugen, des Agatharchides von Knidos. „Die Sonne“, so schreibt dieser Gewährsmann, „schickt ihr Licht nicht wie bei uns einige Zeit vor ihrem Aufgange voraus, sondern wunderbarerweise strahlt sie auf einmal aus der finstern Nacht hervor. Daher wird es in diesen Gegenden nie Tag, ehe man die Sonne sieht. Wenn sie auf dem Meere aufsteigt, gleicht sie einer hellglühenden Kohle, welche starke Funken von sich wirft, und erscheint nicht wie bei uns, oben schmäler als unten, sondern in der Gestalt einer an dem oberen Ende ein wenig dickeren Säule (*ἀλλα κιόνι τόν τύπον ἔχειν ἐμφερῆ*). Uebrigens macht sie während der ersten Stunde noch nicht hell und wirft keine Strahlen; aber am Anfang der zweiten Stunde nimmt sie die Gestalt eines Schildes an (*ἀσπιδοειδῆ γίνεσθαι*) und scheint blendend hell und ausserordentlich heiss. Beim Untergang erfolgen diese Veränderungen in umgekehrter Ordnung. Da sind während zwei ganzer Stunden oder, wie Agatharchides von Knidos schreibt, drei Stunden lang die Strahlen der Sonne unwirksam und sie scheint nur noch die



Lichtsäule über und unter der Sonne.

erleuchtende Kraft zu haben. Dies ist die angenehmste Zeit für die Einwohner, weil schon, wenn die Sonne sich neigt, die Hitze nachlässt“.

Ueber diese Lichtsäule, mit welcher der Sonnengott Mitra die Erde und den Himmel stützt und ausmisst, giebt uns nun der Meteorologe Hermann Klein in seiner Allgemeinen Witterungskunde (Leipzig 1882) pag. 215 den erwünschtesten Aufschluss. „In einzelnen Fällen“, schreibt er, „erblickt man bei sehr niedrigem Stand der Sonne nur einen Theil eines hellen Kreises und zwar in Gestalt einer hellen Säule. Ein solches Phänomen wurde am 8. Juni 1824 in verschiedenen Städten Deutschlands gesehen. In Dohna bei Dresden erschien, als eben die Sonne hinter den Bergen verschwunden war, ein heller, kometenartiger Streifen, der wenigstens 30 Grad hoch und 1 Grad breit war. Als es dunkel wurde, nahm sein Glanz immer mehr zu, und der Streifen verkürzte sich allmälig; vor ihm schwebten bis zu seinem Verschwinden leichte Nebelwölkchen, am folgenden Morgen bei Aufgang der Sonne wiederholte sich die Erscheinung. Am 11. Mai 1702 sah de la Hire eine ganz ähnliche Erscheinung und vergleicht sie mit den Lichtschweifen, die man an Kerzenflammen bemerkt, wenn man dieselben durch ein etwas fettiges Glas betrachtet, das mit der Hand nach einer gewissen Richtung gerieben worden ist“. Die dazu gegebene Abbildung dieser Lichtsäule (Fig. 26 auf pag. 213) ist sonach für die Vedaphilologie von grossem Werth.

Indem wir uns nun wieder zu der Rigvedastelle zurückwenden, in welcher die Grube erwähnt wird, von welcher aus Varuna und Mitra die Endlichkeit und die Unendlichkeit betrachten, müssen wir uns zunächst mit dem Worte *gárta* beschäftigen, welches Roth und Ludwig mit „Wagen“ übersetzen. Gewiss bedeutet *gárta* auch Wagen, an dieser Stelle jedoch geben wir Bergaigne Recht, der das Wort mit Grube übersetzt. Diese Grube ist die mythologische Grundlage der Höhle,

in welcher Mithra bei den Persern verehrt wurde, auf welche wir aber, da uns der Mithracultus nicht beschäftigt, bei anderer Gelegenheit wieder zurückkommen werden. Und zwar bedeutet *gárta* eine „Fallgrube", wie eine Stelle im Çatapatha-Brâhmaṇa beweist. Dort heisst es (Çat.-Br. XIV, 7, 1, 20, Ed. Weber, pag. 1085): *hástîva gártam iva pátati,* „er fällt wie ein Elephant gleichsam in eine Grube". Ueber diese Grube des Sonnengottes Mitra, bei den Persern Mithra, hat sich, als das Verständniss für den Zusammenhang zwischen dem Cultusgotte und seiner meteorologischen Grundlage, wie dieselbe noch in aller Durchsichtigkeit in den oben übersetzten Vedastellen zu Tage tritt, verschwunden war, eine persische Sage ausgebildet, die uns (s. Spiegel, Eran. Alterthumskde., I, 533) Firdusi in seinem grossen Epos Schâhnâme aufbewahrt hat. Nach Firdusi war Dahâk (oder Zohak) der Sohn des frommen Araberfürsten *Merdâs,* aber Ahrimann wusste ihn so für sich einzunehmen, dass Dahâk einen Bund mit ihm schloss und dadurch ganz in die Gewalt des Bösen gerieth. Ahriman trieb ihn an, den Tod seines Vaters herbeizuführen, damit er in den Besitz von dessen Schätzen und Herrschaft komme und zwar schleuniger, als es auf dem natürlichen Wege möglich sein würde. Ein Brunnen wurde in dem Garten gegraben und mit Stroh überdeckt, mitten auf dem Wege, auf dem Dahâk's Vater Abends zu lustwandeln pflegte. Der alte Mann fiel denn auch wirklich in die Grube, welche er in der Dunkelheit nicht bemerkt hatte und starb, ohne dass man seinem Sohne vorwerfen konnte, er habe seinen Vater absichtlich ermordet; daher wurde er auch ohne Widerspruch der Nachfolger seines Vaters.

Es ist hochinteressant, wie viele echte Bestandtheile des alten Mitra- (resp. Mithra-) Mythus in dieser in's Historische gewendeten Sage des Schâhnâme sich erhalten haben. Der alte Sonnengott Mithra, als Herr der Mittagssonne Fürst im mittäglichen Arabien, Namens Merdâs, der Spaziergang

Abends beim Sonnenuntergang nach der Grube im Garten, wo noch das uralt vedische *gárta* durchschimmert, dann aber — und das ist ein Zug, der uns sofort noch weiter führen wird — die Grube als Brunnen gefasst. Letztere Wendung der Sage war in den oben mitgetheilten Vedastellen noch nicht angedeutet, bildet aber gleichwohl einen uralten Bestandtheil des Mitra-Varuṇamythus. Denn in Rigv. II, 28, 5 fleht der Dichter Gṛitsamada: *ṛidhyấma te varuṇa khấm ṛitásya,* „möchten wir, o Varuṇa, mehren des Gesetzes Brunnen!" Der Ausdruck *khấ* stammt von der Wurzel *khan*, „graben", und besagt beides: Brunnen und Grube, wie sich denn in der obigen Sage auch noch beides zusammenfindet, insofern der Brunnen zugleich als Fallgrube dient. Der Ausdruck ist übrigens völlig iranisch und begegnet uns im Avesta wortgetreu wieder. Im Yaçna X, 11 wird Haoma, der vedische Soma, angeredet: *ashahê khâo ahi,* welches Wort für Wort dem vedischen *ṛitasya khâs asi* entspricht. (S. auch Weber, Ueber die Pârasîprakâça des Kṛishṇadâsa, pag. 5, Anm. 1.) Selbst Neriosengh in seiner indischen Sanskritübersetzung des Yaçna (ed. Spiegel) übersetzt die Stelle mit Beibehaltung der alten Wurzel für graben (*khan*): *puṇyasya khanir asi.* Es ist bewunderungswürdig, mit welcher Zähigkeit die Perser trotz der alle Tradition in Glauben und Brauch wegschwemmenden Sündflut des Araberthums diesen uralten Mithramythus bis auf seine ethymologischen und meteorologischen Grundelemente durch die Jahrtausende hindurch festzuhalten vermocht haben.

---

6. Der Kameelhass der Pferde und Rigv. I, 138, 2.

In einem an Beziehungen zur Natur überreichen Literaturdenkmal, wie der Rigveda, kann es nicht an mancherlei, für den Dichter der indischen Urzeit geläufigen, für uns aber vielfach räthselhaften Andeutungen auf physische Verhältnisse fehlen,

deren Erklärung den modernen Vedainterpreten Europas zuweilen in Verlegenheit zu setzen vermag, während ein Morgenländer nicht selten das Richtige aus unmittelbarster Lebenserfahrung sofort herausfinden würde. Diesen Mangel an Erfahrung wird aber ein fleissiges Studium der antiken und mittelalterlichen Geographen, sowie der Reisebeschreibungen über den Orient, mehr als ersetzen. In Rigv. I, 138, 2 z. B. will der Dichter Paruchepa Daivodâsi, ein phrasenreicher Skalde, mit seinen Gesängen den Sonnengott Pûshan vermögen, „dass du in Bewegung setzest die Feinde, wie ein Kameel fortschaffst die Feinde" (*úshṭro ná pîparo mṛídhaḥ*). Im Commentar zu dieser Stelle findet Ludwig Rigveda, Bd. IV, pag. 145 dieselbe „unklar". Erinnern wir uns aber der Stelle Herodot's VII, 87, wo im Heere des Xerxes die arabischen Kameelreiter *hinter* der übrigen Reiterei zu Ross aufgestellt waren, so wird uns die Rigvedastelle aus den Worten Herodot's klar: ἅτε γὰρ τῶν ἵππων οὔτι ἀνεχομένων τὰς καμήλους, ὕστεροι ἐτετάχατο, ἵνα μὴ φοβέοιτο τὸ ἱππικόν.

---

7. Der Assafoetida-Genuss der Iranier und das Rigvedagebet um Wohlgeruch des Mundes.

So fruchtbar sich das Studium der physischen und historischen Geographie, sowie dann insbesondere auch das der Meteorologie für die Interpretation des Rigveda erweist, so weittragend wirkt für das tiefere Verständniss dieses an Räthseln überreichen Literaturwerks der indischen Urzeit auch die ethnologische und völkerpsychologische Forschung. Ich habe in Bd. III der „Fernschau" (Jahrbuch der Mittelschweizerischen geographisch-commerciellen Gesellschaft in Aarau, Jahrg. 1888), pag. 207—208 eine Vedastelle zum ersten Male erklärt, in welcher Vâmadeva, der älteste Liederdichter des Rigveda,

nach meiner Untersuchung über Dialektspuren im Rigveda (in Kuhn's Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung, Bd. XXI, 1879), ein Gebet um Wohlgeruch des Mundes spricht. Die Bitte wird gerichtet an Dadhikrâvan, den „Milchspender", der wahrscheinlich ein Thaugott ist. Das Gebet (Rigv. IV, 39, 6) lautet:

surabhí no múkhâ karat.

„Möge er unsre Münde wohlriechend machen!"

Das Gebet wiederholt sich in der Taittirîya-Saṃhitâ und in der Vâjasaneyî-Saṃhitâ. S. Fernschau a. a. O.

Es bedarf wohl keiner besondern Erörterung, dass dem Bedürfniss zu diesem Gebet die landläufige Empfindung von der Widerlichkeit üblen Mundgeruchs als bestimmende Ursache zu Grunde liegen muss. Nun haben wir aber aus vedischer Zeit über Dysodie bei den Indern keine Nachrichten, wohl aber über die Dysodie desjenigen iranischen Volkes, in welchem sich die Traditionen der vedischen, d. h. der noch arischen Nomaden, bis in den hellen Mittag der antiken Geschichte lebendig erhalten haben, nämlich der Parther. Von den Parthern berichtet Plinius, Hist. Nat., Lib. XI, cap. 53 Folgendes: *Hujus quoque tamen reperta poena est: ut neque idipsum, quo vivitur, in vita juvaret, Parthorum populis hoc praecipue, et a juventa, propter indiscretos cibos: namque et vino foetent ora nimio.*

Es war jedoch sicher nicht allein der übermässige Weingenuss, der die Parther in schlechten Geruch brachte, sondern sehr wahrscheinlich der Genuss von Pflanzen, die noch heutzutage gerade in den Gegenden der ehemaligen Wohnsitze der Parther als Leckerbissen gelten, nämlich der Genuss von Knoblauch und Assafoetida.

Eine Handschrift der Hofbibliothek in Wien enthält das Werk des Persers Nasir-eddin-Tusi, worin der Verfasser, ein Mann aus Tus im alten Partherlande, der durch sein universelles Wissen berühmte Direktor der von Hulagu (1259)

zu Marâgha erbauten Sternwarte, Verfasser eines noch vorhandenen Lehrbuchs über Geometrie, Astronomie und Astrologie, vielfach seinen Vorgänger Istachri benutzt hat. Derselbe gibt uns folgendes Bild von den Nachkommen der Parther: „Wolle wird aus Tabaristan nach aller Welt versandt, und die Menschen in Tabaristan sind sehr behaart und haben zusammengewachsene Augenbrauen, sie sprechen schnell, ihre Nahrung besteht hauptsächlich aus Reisbrod, Fisch und Reis, sie essen viel Knoblauch". Anscheinend beruhte dieser Knoblauchgenuss (nach Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 522—523) auf dem Glauben der Eingeborenen, derselbe schütze vor allerlei Krankheiten. „Das Klima der Orangen, Limonen, Granaten und Feigen", urtheilt Ritter nach dem englischen Reisenden Fraser, „muss hier durch böse kalte und hitzige Fieber, Wassersucht, Schlagflüsse, Rachitis, Pest, Haut- und andere lokale Krankheiten theuer erkauft werden, wogegen auch der Knoblauch, das Kraut, das gegen den Tod schützen soll, nichts hilft, obgleich es ganz allgemeine Speise des Bauern in Asterabad und Masenderan ist."

Leidenschaftlicher noch und in seinen abschreckenden Wirkungen noch viel gefährlicher wird aber der Genuss der Assafoetidapflanze getrieben. Nach Istachri im 11. Jahrh. n. Chr. (Das Buch der Länder, übers. von Mordtmann, pag. 111) wuchs in der Wüste zwischen Sedschestan und Mekran eine grosse Menge Assafoetida, „welches die Einwohner zu allen ihren Speisen und Nahrungsmitteln als Gewürz nahmen". Dasselbe berichtet Abulfeda im 14. Jahrh. (trad. de Guyard, T. I, pag. 105): *„On apporte du désert dans le Sidjistan de grandes quantités d'assafoetida, et les Sidjistaniens en font grand usage dans leurs aliments"*. Kaempfer, der sich lange in diesen Gegenden aufhielt († 1716), wo Assafoetida wächst, bestätigt diese Angaben, welche schon ein früherer Schriftsteller, Garzias, in seiner Aromatum Historia machte. Renodaeus in seiner Materia Medica stellte es zwar in Abrede. *„Si hoc fabula non*

est", sagt er, „*ex duabus alterum conjecto: aut assam foetidam in India non foetere, aut Indos aeneum habere guttur*". Kaempfer dagegen versichert (Amoenitates Exoticae, pag. 544), er habe einen mit Assafoetida geschwängerten Bissen gegessen und bei weitem nicht so fürchterlich gefunden, als er sich einbildete. Dem Lieutenant Pottinger (1810) wurde in Beludschistan eine in ranziger Butter gekochte junge Assafoeditapflanze als ein ausserordentlicher Leckerbissen angeboten (Travels, pag. 111). S. über diese letztern Citate Mordtmann, Anm. 193 zu seiner Uebersetzung von Istachri. Nach Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 175 sind die Hauptexportartikel aus Herat: *Assafoedita,* Safran und Teppiche. Die ekle Pflanze bildet nach Ritter a. a. O., pag. 249 noch gegenwärtig die Delikatesse des an herrlichen Früchten sonst überreichen Landvolks von Herat. Aus neuerer Zeit berichtet darüber der englische Reisende Fraser in seiner Histor. und beschreibenden Darstellung von Persien (deutsch von J. Sporschil, Lpz. 1836), Thl. II, pag. 214 Folgendes: „Zu den merkwürdigsten und werthvollsten Produkten der östlichen Theile dieses Landes gehört die Assafoetida-Pflanze, welche in einigen Theilen von Khorasan, Beludschistan und Afghanistan im Ueberfluss vorkommt. Ihr Stiel ist $2^1/_2$ Fuss hoch (nach Ritter, Asien, Bd. VII, pag. 260 wird sie 8—10 Fuss hoch), die Blätter gleichen jenen der indischen rothen Rübe und wenn sie reif ist, bringt sie einen blumenkohlähnlichen Kopf von lichtem Strohgelb hervor. Der milchartige Saft, der in der Nähe der Wurzel erhalten wird, gerinnt zu dem wohlbekannten Gummi, von welchem jede Pflanze fast ein Pfund liefert; die Pflanzen selbst werden von den Eingebornen, welche den Stiel dämpfen oder in Butter rösten, als Leckerbissen verspeist. Sie riechen da noch stärker und übler als das Gummi, und nur diejenigen, die daran gewöhnt sind, können den entsetzlichen Gestank ertragen".

Daher denn nun das allerdings nur zu begründete Gebet der indischen Hirten um die Wohlgeruch verleihende Gunst des

Thaugottes Dadhikrâvan, daher denn aber auch die praktischen Bemühungen der Parther, sich dieser wenig empfehlenden Dysodie auf raschestem Wege zu entledigen. Plinius fährt nämlich in der oben citirten Stelle wörtlich so fort: „*Sed sibi proceres medentur grano Assyrii mali, cujus est suavitas praecipua, in esculenta addito*“. Von dieser Methode der alten Iranier, zur Beseitigung des Uebelgeruchs den Speisen Orangenkerne beizumengen, weiss auch noch Virgil, wenn er in den Georgica II, 134 singt:

animas et olentia Medi
Ora fovent illo, et senibus medicantur anhelis.



II.

Die persischen Keilinschriften, der Avesta, das Schâhnâme und die Alexandersage als neue Zeugen für den Rigveda.

1. Sprachelemente der altpersischen Keilinschriften und des Avesta in Kakshîvant Dairghatamasa's Rigvedahymnus I, 122.

Als Roth in Kuhn's Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung, Bd. XXVI (1882) in einer besonderen Abhandlung den Werth und Unwerth des auf uns gekommenen Rigvedatextes erwog, gelangte er u. a. pag. 60 zu der Ansicht, dass die ersten Aufzeichner der Rigvedalieder „die Texte keineswegs genau so aufzeichneten, wie sie dieselben recitiren hörten". Unter den zahlreichen Beispielen, die sich uns zum Erweis der Richtigkeit dieser Ansicht darböten, möge folgende Stelle aus einem Hymnus des Ṛishi Kakshîvân Dairghatamasa (Rigv. I, 122, 5) hervorgehoben werden. Die Strophe lautet nach der bis jetzt unangetasteten Ueberlieferung:

utá tyấ me yaçásâ çvetanấyai
vyántâ pấutauçijó huvádhyai |
prá vo nápâtam apấṃ kṛṇudhvam
prá mâtárâ râspinásyâyóḥ ||

Der Padapâṭha, jener uralte indische Paralleltext des Rigveda, der die im Saṃhitâtext nach den indischen Wohllautsregeln vielfach mit einander verschmolzenen Wörter in ihre Einzelwörter auflöst, giebt den Schluss der Strophe, Zeile 4, ganz mit den Wörtern des Saṃhitâtextes wieder:

prá mâtárâ râspinásya âyóḥ.

Und ebenso lesen bis zur Stunde Roth, Ludwig, Grassmann und alle andern Vedakenner, wiewohl diese Zeile nicht mehr und nicht weniger als einen vollkommenen Unsinn enthält. Ludwig, und mit ihm alle anderen Vedainterpreten, übersetzt die Strophe so:

„Auch die beiden Herrlichen, die zur Hellwerdung, die geniessen und trinken, soll mir Auçija rufen | lasst vor euch hergehn [Priester] der Wasser Kind, *und die beiden Mütter [Râspina's] des strahlenbegabten lebendigen*“.

Grassmann hilft sich mit folgendem Uebersetzungs- oder vielmehr Conjecturalversuch über die Zeilen 3 und 4 hinweg:

„Ihr aber schafft auch her den Sohn des Wassers,
Die Aeltern auch des rauschenden entflammten“.

In seinem Commentar zum Rigveda stellt dann Ludwig weitausholende Vermuthungen auf über die lautphysiologische Entstehung des Wortes *râspina,* das er zu *râspira* in Rigv. V, 43, 14 stellt: „Unter *râspina* kann wohl nur Sûrya verstanden sein oder Agni“. Keiner von beiden ist darunter verstanden, denn *râspina* ist gar kein Sanskritwort! Der Padatext ist ebenso falsch wie der Saṃhitâtext, dessen erster Aufzeichner offenbar seinen Ohren nicht traute, sonst hätte er sofort erkennen müssen, dass er ein Stück iranischen Textes sich habe vorsprechen lassen. Denn die Zeile hat einmal einfach gelautet:

prámâtarâv açpinasya yavînaḥ!

Die Uebersetzung wird nunmehr lauten: „Auch die beiden herrlichen (Açvin), die zur Hellwerdung (des Raumes wirken), die geniessen und trinken (nämlich den Somatrank), soll mir

(der Dichter) Auçija rufen. Lasst (denn) vor euch hergehn der Wasser Kind (den Gott des Feuers, Agni) *und die beiden Gebieter des Rossegefildes*". Die Anrufung der beiden Açvins wiederholt sich in Zeile 4, wo aber mit Zuhülfenahme des Wortschatzes der persischen Keilinschriften das sinnlose *prá mâtárâ* zu dem im Dual stehenden Substantivum *prâmâtârav* verbunden werden muss, das, wie das altpersische *framâtar* „Gebieter" bedeutet. Das unsanskritische *râspinasya* und das hier völlig sinnlose *âyóḥ* sind als Gehörfehler zu erkennen für vom Vorsprecher vielleicht dumpf pronuncirtes *aspinasya yavînaḥ*, gen. sing. von baktrisch *açpina yavin*, nach Westergaard's Lesart in Yaçna 41, 22. In *yavinaḥ* wurde offenbar der Vocal *a* der Schlusssilbe dumpf wie *o* ausgesprochen, sonst hätte der Aufzeichner daraus nicht *âyóḥ* heraushören können und das *v* des Duals *pramâtarâv* wird in der That wohl an *r* angeklungen haben, sonst hätte der Aufzeichner nicht das Pahlavawort (!) *raspînâ*, رَسپینا, „Herbst" (s. Justi's Bundeheshglossar, pag. 156), heraushören können! Wie merkwürdig aber und von welcher, unsere Ansicht vom iranischen Ursprung eines Theils des Rigveda ganz bestätigenden Tragweite, ist nicht die Doppelthatsache, dass Kakshîvant Dairghatamasa ein Vollblutiranier war, dessen Lieder uns leider *nur* in sanskritisirter Form überliefert worden sind und dass auch wieder der Aufzeichner ein Iranier gewesen ist, da er sonst unmöglich ein Pahlavawort zu hören vermeint haben könnte! Wie interessant und wichtig dann wieder die lautphysiologische Thatsache, dass baktrisches *ç* in *açpina* wirklich als *s* und nicht anders gesprochen worden ist, da sonst aus *açpina* heraus kein *râspînâ* hätte gehört werden können.

Nachdem nunmehr der Beweis erbracht worden ist, dass in dem Liede Kakshîvant Dairghatamasa's echte Zendwörter enthalten sind, gelingt es uns auch, die crux interpretum in Strophe 3, das substantivum *vasarhâ* aufzuhellen, das ebenfalls

ein reines Zendwort, wenigstens ein Wort rein iranischen Charakters ist. Der Anfang der Strophe 3 lautet: *mamattu naḥ párijmâ vasarhá*, was Ludwig, der an die nur erschlossene Wurzel *hâ* = skt. *sâ, syati,* „fertig machen, abschliessen" (Justi, Zendwörterbuch, pag. 323), denkt, übersetzt mit: „Es erfreue uns Parijman, der den Frühling *zurücklässt* (bringt)". Wenn nun der Gott Parijman nach dem indischen Commentator Sayaṇa der Sonnengott (Âditya) ist, so wird wohl *vasar-há*, wenn anders es richtig als „der den Frühling bringende" interpretirt wird, in seinem zweiten Theile die baktrische Form der Sanskritwurzel *san, sanomi,* „spenden", repräsentiren und völlig analog dem vedischen *svarsâ,* „den Himmel spendend", erklärt werden müssen.

---

2. Der Himmelsgott Dyaus im Rigveda und König Zav im Schâhnâme.

Ohne die Kenntniss des Wortes *framâtar,* „Gebieter", in den altpersischen Keilinschriften wäre es uns nicht so leicht möglich gewesen, den Dual *prámâtarâv* herauszufinden, sowie ohne die Zendwörter *açpina yavin* die Reconstruction des völlig verkommenen *râspinâsyâyoḥ* zu *açpinasya yavinaḥ* rein unmöglich gewesen wäre. Wie uns aber rein formale Elemente des Avesta zur Wiederentdeckung des ursprünglichen Vedatextes verholfen haben, so werden reale mythische und historisch-geographische Angaben des Avesta uns in noch mehr als einem Falle zur richtigen Erkenntniss vedischer Personen- und Localnamen, sodann aber auch — und das ist wieder von grosser Tragweite — zur historischen und geographischen Fixirung vedischer Könige und Länder führen. Und was vom Avesta gilt, das gilt in noch höherem Masse von der grossen Encyclopädie altiranischen Geschichtswissens, von Firdusi's Schâhnâme!

Wenn uns z. B. das Schâhnâme (s. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 584) berichtet, der König Kaikobad sei der Sohn des *Zav*, der aber nicht weiter bekannt ist, und dann ergänzend hinzufügt, der König sei vom Weltberge Elwend oder Alburs heruntergeholt worden, dürfen wir da diesen *Zav*, dessen allerdings *mögliche* Ableitung vom Substantiv *zava* des Avesta = skt. *hava*, „der Ruf", keinen Sinn giebt, dürfen wir da nicht vermuthen, dieser sonst unbekannte *Zav* sei der vedische *Dyaus*, „der Himmel", dessen sonst nicht weiter nachweisbare Existenz im Avesta durch Bradke's Untersuchung über Dyaus-Asura auf pag. 83 so wahrscheinlich gemacht worden ist?

---

3. Der Rigvedakönig Kuruñga und Firdusi's König Kureng von Zâbul.

Von grösserer Wichtigkeit ist aber die Wiedererkennung des vedischen Königs *Kuruñga* in dem König *Kureng* des Schâhnâme, die wir Spiegel verdanken. Im Hymnus Rigv. VIII, 4, 19 preist der Kânvadichter Devâtithi die Freigebigkeit des Königs der Ânava, des *Kuruñga*, der ihm hundert Rosse geschenkt habe. In diesem König Kuruñga vermuthet Spiegel (Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 534, Anm. 3) den König *Kureng* von Zâbul, dessen Namen und Wohnsitz uns Firdusi's Schâhnâme aufbewahrt hat. Die Form *Kureng* entspricht nicht unmittelbar derjenigen des Veda, wenn aber *Kuruñga* = skt. *kuluñga, kurañga*, „Antilope", ist (vgl. auch Kuhn, Beiträge zur Paligrammatik, pag. 23), so dürfte es der Form *kurañga* zunächst kommen, um so mehr, als dieselbe im Bhâgavata-Purâṇa und im Mahâbhârata einen indischen Berg bezeichnet. Da Zâbul, der Wohnsitz des Königs Kureng, nach dem arabischen Geographen Yakut (bei Spiegel, Eran. Alter-

thumskde., Bd. I, pag. 555, Anm. 1) der Distrikt ist, welcher die Stadt Ghazna als Hauptstadt anerkennt, so gewinnen wir damit für die Geographie des Rigveda einen neuen festen Punkt, der um so werthvoller ist, als er unwiderleglich beweist, dass der historisch-geographische Schauplatz der ältesten Hymnen des Rigveda drüben auf dem Hochland von Iran gesucht werden muss. Die Angabe des Rigveda, Kurunga sei König der Ânava gewesen, vervollständigt den Beweis von dessen Identität mit König Kureng von Zâbul, da die *Ânava* durch die Angabe des Geographen Isidor von Charax, die *Ἀνάβων χώρα* sei ein Distrikt Areias, für den Osten Irans fixirt sind. Wenn nun im Mahâbhârata der Name des Berges *Kurañga* mit dem Namen des Flusses *Karatoyâ* verbunden wird, so geht daraus hervor, dass der Name des Flusses *Karatoyâ* in Hindostan ursprünglich wohl ebenso gut aus dem Hochland von Iran stammt, als der Name des Berges *Kurunga,* der nach Zabul hindeutet. Bezieht sich aber der Name des Flusses *Karatoyâ* ursprünglich mit auf Zabulistan und seine Nachbarschaft, so ist er kaum zu trennen von dem Namen des Flusses *Kârotî,* in welchem ich in meiner Abhandlung über die beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa (in Bezzensberger's Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Bd. XXV, pag. 261) die iranische Form der sanskritischen *Sarasvatî,* der *Haraqaiti* des Avesta, der *Harauvati* der persischen Keilinschriften, nachgewiesen habe. In *Karatoyâ* erblicke ich eine durch turanische Volksethymologie aus *Kârotî* herausgediftelte *Kara-su,* „Schwarzfluss“, da *toya* = Wasser.

---

4. König Çamtanu Aulâna im Rigveda und Firdusi's König Aulad von Mazanderan.

Gewährt uns der König Kureng von Zabul im Schâhnâme einen geographisch festen Anhaltspunkt für den Ânavakönig Kurunga im Osten Irans, so weist uns dagegen der König *Aulad* von Mazanderan im Schâhnâme, den wir im König *Aulâna* Rigv. X, 98, 11 wiedererkennen, auf den äussersten Nordwesten Irans. Das Lied X, 98 ist ein Gebet um Regen, welches der Hauspriester Devâpi Ârshṭisheṇa für seinen Herrn und König Çamtanu Aulâna an die *Götter* richtet, wie denn auch die Anukramaṇikâ des Rigveda, jenes uralte Verzeichniss der Rigvedadichter, das immer auch die in jedem Hymnus angerufenen Gottheiten registrirt, merkwürdigerweise für dieses Lied als Anrufungsobjekt nur die *Devâs* aufführt. In der vorletzten Strophe dieses Hymnus concentrirt der Sänger seine Bitte zu folgendem Wunsche: „Diese neunzigtausend (Opferdarbringungen), o Agni (Gott des Opferfeuers), übergieb dem (Gewitter- und Schlachtengott) Indra, dem Stiere, als seinen Antheil; kennend nach den (durch Gesetz) gemessenen Zeiten die götter-(*deva-*)betretenen Pfade bring auch den (Çamtanu) Aulâna an den Himmel (*divi*) unter die Götter (*devéshu*)". Der ganze Veda erwähnt *nach* dieser Stelle den Aulâna ferner nicht wieder, dagegen äussert Ludwig, Rigv. III, 166 die Vermuthung, dass der Name *Aulâna* vielleicht mit *ula,* einem Beiwort des Wolfes (*vṛika*) im Atharvaveda XII, 1, 49 zusammenhänge. Fassen wir *ula* direkt in der Bedeutung *Wolf,* so führt uns dieser, wie wir weiterhin sehen werden, nach dem *Wolfsland* Vehrkâna des Avesta, nach *Hyrkanien,* d. h. nach Mazanderan. Wie nun *'Ωστάνης* nach Keiper, Les noms propres Perso-Avestiques, pag. 39 dem neupersischen *ostad,* „maître", entspricht, so möchte ich den vedischen König *Aulâna* von Hyrkanien im König *Aulad* von Mazanderan, gegen dessen Herrn,

den *Dev-i-Safed,* der König Kaikaus zu Felde zieht, wiedererkennen. Der „weisse Div", *Dev-i-Safed,* den der Held Rustem im Schâhnâme trotz aller von ihm angewendeten Zauberkünste schliesslich erlegt, ist wohl der *Devâpi Ârshṭisheṇa,* der Hauspriester des Königs Çamtanu Aulâna, während nach der authentischen Angabe des Rigveda das Verhältniss zwischen Herr und Diener ursprünglich vielmehr das umgekehrte gewesen sein muss. Das Schâhnâme stellt die Sache so dar, dass Aulad als Statthalter des Königs Dev-i-safed dem Helden Rustem Dienste erwiesen habe, zu deren Belohnung er dann von König Kaikaus auf Rustem's Vorschlag zum Nachfolger seines hingerichteten Herrn auf dem Throne von Mazanderan ernannt worden sei. (S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 589.)

Das Lied X, 98 hat, trotzdem es im X. Maṇḍala steht, alterthümlichen Charakter, indem es, ein Kennzeichen des echten Volksliedes, mehrfach den Schlussvers der jeweilen vorangehenden Strophe zum Anfangsvers der nachfolgenden Strophe macht. So in Strophe 2 und 3, in 3 und 4, in 4 und 5, in 5 und 6. Auch bietet der Hymnus mehrere geographische und klimatologische Anhaltspunkte, die bis jetzt nicht aus demselben herausgeschält worden sind. Es ist gerade die Schlussstrophe 12, die die grösste Ausbeute bietet. Sie lautet:

ágne bâdhasva ví mṛídho ví durgáhâ
apấmîvâm ápa rákshâṅsi sedha |
asmât samudrấd bṛiható divó na
apấm bhûmânam upa naḥ sṛijehá ||

Ludwig übersetzt hier rein appellativisch: „Agni dränge auseinander die Feinde, [auseinander] was schwer zu durchbrechen, halt ab Siechthum und bösen Geist. Von diesem Luftmeere her, vom hohen Himmel sende uns hierher Menge des Regens".

Ich erblicke in *mṛídhas, durgáhâs* und *apấmîvâm,* das ich nicht mit dem Padapâṭha in *apa + amîvâm* auflöse, lauter Eigen-

namen. Die *Mridhas* sind die im Avesta von Geiger (Ostiran. Kultur im Alterthum, pag. 203) als die *Maredha* wieder erkannten *Marder,* die auch *Amarder* hiessen, die *Durgahâ* sind die Leute des auch anderwärts im Rigveda genannten Mannes Durgaha, des Vorfahren des Königs Trasadasyu (s. Ludwig, Rigv., Bd. III, pag. 174) und *Apấmîvâ* ist die Stadt *Ἀπάμεια* in der Landschaft Choarene an den Kaspischen Pässen! Den *Mardern* werden wir weiterhin wieder begegnen. Vorläufig sei hier nur darauf hingewiesen, wie vorzüglich das ganze nun aus der Verkennung zum ersten Mal wieder erwachte Terrain Westchorasans zu der oben erschlossenen Thatsache stimmt, dass Aulâna König von Hyrkanien gewesen sein müsse! Auch das *wortspielsweise* durch *apấmîvâm* hindurchklingende: Siechthum (*amîvâ*), sowie die bösen Geister (*rakshâṅsi*), dann wieder das Wolkenmeer am hohen Himmel (*asmất samudrât bṛihatố divố no 'pâm bhûmấnam*) mit der Regenfülle, das alles sind charakteristische Merkmale, die auf Mazanderan, das Land der Div's, ausnehmend gut passen.

Die Verwechselung der Rollen zwischen dem Dev-i-Safed und seinem Statthalter und Nachfolger Aulâna muss schon in sehr alte Zeit zurückgehen. Denn dieselbe tritt auch zu Tage in der Verwechselung der *Tochter* des Dev-i-Safed mit der Tochter Aulad's. Nach Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 489 nämlich soll sich in der Grotte des gewaltigen Felsens *Kaneh-i-Div-i-Sefid* bei Firuzkuh oben am Berge des Div's Tochter, die der italienische Reisende Della Valle im 17. Jahrh. eine *donzella gigantesca* nennt, zuweilen sehen lassen, „bald in Trauer dasitzend, bald spielend oder spinnend, aber“, so fügt die Sage bedeutungsvoll hinzu, „seit ein paar tausend Jahren in gleicher Jugend“. Aber ebendort traf der englische Reisende Ouseley i. J. 1812 „einen alten Thurm *Calaa i Dukhter i Div i Awlad,* d. i. Schloss der Tochter des Diw *Awlad,* eines Häuptlings von Masenderan“.

5. Indra's Kampf mit Varcin im Rigveda und Gurgin's Zweikampf mit Anderiman im Schâhnâme.

Ein anderes merkwürdiges Beispiel, wie die spätere persische Heldensage das gegenseitige Verhältniss zwischen mythischen oder halbmythischen Personen der Urzeit geradezu in das Gegentheil verkehrt hat, bildet die Sage vom Kampfe zwischen *Gurgin* und *Anderiman* im Schâhnâme, verglichen mit ihrem historisch-mythischen Urbild vom Kampfe des Gottes *Indra* mit dem Dâsa oder, nach indischer Auffassung, mit dem Dämon *Varcin* im Rigveda. Während im Veda überall Gott Indra den Barbaren (*Dâsa*) oder Dämonen *Varcin* vernichtet, besiegt umgekehrt der Iranier *Gurgin* im Zweikampfe den Türken *Anderiman!* Sic transit gloria mundi. Firdusi schildert den Untergang Anderiman's in der herrlichen Uebersetzung des Grafen von Schack (Heldensagen des Firdusi, pag. 347) also:

Kampf zwischen Gurgin und Anderiman.

Zum neunten traten kühn und ohne Wanken
Anderiman und Gurgin in die Schranken,
Zwei Männer, vielgewandt und kriegserfahren;
Mit Lanzen erstlich kämpften sie, doch waren
Die Spitzen bald gestumpft und nun begannen
Die Sehnen sie zum Bogenkampf zu spannen.
Ein Jeder, mit dem Wolfshautschild sich deckend,
Das Haupt des Gegners sich zum Ziele steckend,
Liess seine Bolzen fallen Schuss auf Schuss,
Wie Tropfen beim Gewitterregenguss.
Ein Pfeil trifft den Anderiman und heftet
Den Helm ihm auf dem Haupte fest; entkräftet
Wankt er im Sitz, sein Blick wird nachtumflort;
Da kommt ein neuer Pfeil, der ihn durchbohrt,

Aus seinen Augen rieselt Blut; er gleitet
Zum Boden, welcher ihm das Bahrtuch breitet.
Geschwind, wie Staub, wenn vom Orkan getrieben,
Sitzt Gurgin ab und trennt mit raschen Hieben
Vom Rumpf das Haupt des Türken, nimmt es mit,
Fasst Jenes Pferd und sprengt in hurt'gem Ritt
Dem Siegeshügel zu, zum Schuss gespannt
Hält er den Bogen noch in seiner Hand.



III.

Iranische und turanische Völker im Rigveda.

1. Die Parther.

Seit Ludwig (Rigv., Bd. III, pag. 196) den Muth gehabt hat, entgegen Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch, den dann Zimmer, Altind. Leben, pag. 135 und 136 noch secundirte, in den *parçavaḥ*, die (Rigv. X, 33, 2) den alten Abenteurer Kavasha Ailûsha drücken, nicht „Rippen" (*parçavaḥ*) sondern „Perser" (*Parçavaḥ*) zu erkennen und die *prithuparçavaḥ* in Rigv. VII, 83, 1 nicht als „die mit breiter Axt bewehrten", sondern als „die Parther und Perser" (*Prithu-Parçavaḥ*) zu erklären, hat sich der Vedainterpretation, die den traditionellen, streng auf das Pandschab beschränkten Gesichtskreis des Rigveda zu erweitern bestrebt ist, die Aussicht auf eine für Geographie und Geschichte ergebnissreichere Erklärung des Rigveda eröffnet, als dies bis jetzt unter dem Joche der indischen Commentatoren möglich gewesen ist. So hat denn auch Ed. Meyer in seiner Geschichte des Alterthums, Bd. I (1884), pag. 528, Anm., die Entdeckung Ludwig's bereits als eine Errungenschaft der Geschichtsforschung verwerthet.

Das Dasein der Parther und Perser im Rigveda wird aber noch durch andere Zeugnisse, die in den Hymnen niedergelegt sind, auf das evidenteste erwiesen. Was zunächst die

Perser betrifft, so kann es sich wohl nicht um die Perser der eigentlichen Landschaft Persis handeln, denn diese lag doch wohl für die Völker des Veda zu jeder Zeit zu weit abseits, sondern es werden hier die Perser der etwa an Arachosien grenzenden Provinzen sein, wenn nicht überhaupt *Parçu* nur mundartlich verschieden ist von *Parthu* (in Rigveda *Pṛithu*). In Rigv. VIII, 6, 46 finden wir den von Weber häufig in's Feld geführten *Tirindira Parçu,* über den, bezüglich seines ersteren Namens, noch volle Unklarheit herrscht. Schon Weber hat denselben mit *Tiridates, Tiribazus* zusammengestellt, ich selbst habe an die *Çakâ tyaiy taradaraya* gedacht und noch ist die Frage unentschieden, ob er ein echter Perser oder nur ein *Parthyaier,* d. h. ein Parther, sei. Auch *Pârçadyumna,* (wie mit Recht Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 173 für das *Pâçadyumna* des Textes vorschlägt), ein König, der Rigv. VII, 33, 2 erwähnt wird, mag wohl, seines Zunamens *dyumna,* „Glanz, Ruhm", wegen, nur ein Parther sein, da deren Könige mit besonderer Vorliebe sich ein *-çravas,* gr. -κλης, an ihren Namen heften liessen. Vgl. z. B. die Namen *Pṛithuçravas* (im Rigveda, ein Name der uns noch fernerhin beschäftigen wird), dann Φερεκλής, Satrap des Antiochos Theos, oder Ἀγαθοκλής, Eparch der Persis. Prahlerei war ein Hauptcharakterzug der Parther, schon der erste Sassanide legt sich in seinen Inschriften den Namen θεός bei und Sapor II. beginnt bei Ammianus Marcellinus lib. XVII, cap. 5 ein Schreiben an Kaiser Constantius mit den Bombasmen: *Rex regum Sapor, particeps siderum, frater Solis et Lunae, Constantio Caesari fratri meo salutem plurimam dico.* Das Stärkste in dieser Gattung parthischen Maulheldenthums leistete freilich Khosrav II. nach Theophylakt IV, 8 bei Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 609.

Abgesehen nun von diesen gelegentlichen Erwähnungen der Parthernamens finden sich im Rigveda Hymnen, durch die wir uns sofort und unmittelbar auf den Boden Parthiens selbst

versetzt finden. In Rigv. VI, 27 verherrlicht Bharadvâja die Freigebigkeit des Partherfürsten *Abhyâvartin Câyamâna.* Der Dichter feiert den Helden, nach Ludwig's Uebersetzung, in folgenden Worten:

v. 4. Aber diese deine Kraftthat ragte hervor, als du des Varaçikha Kinder schlugst, als von der Kraft des niedergeschleuderten Keiles durch den blossen Schall ihr erster barst.

v. 5. Indra schlug des Varaçikha Nachwuchs, helfen wollte er dem *Abhyâvartin Câyamâna;* als in *Hariyûpîyâ* die *Vṛicîvant* er im Vordertreffen schlug, stob vor Schreck auch schon die Nachhut auseinander.

v. 6. Dreissig hunderte Gepanzerte, o Indra, an der Yavyavatî, Vielgerufener in Ruhmesbegierde, Vricîvants gingen, dem Pfeil heimfallend, wie berstende Töpfe in's Verderben.

v. 7. Das beide Rinder, gute Weide suchend, leckend gehn im Weltenzwischenraume, der gab den *Turvaça* dem *Sṛiñjaya,* die Vṛicîvants dem Sohn des Devavâta hin als Helfer.

v. 8. Doppelt Wagengespann, o Agni, zwanzig Kühe mit Mägden hat der reiche Allherrscher (*saṃrâj*) Abhyâvartin Câyamâna mir gegeben; nicht leicht zu erschwingen ist solche Gabe der *Pârthava.*

Die Fülle von geographischen Anhaltspunkten, die sich uns in diesem Hymnus darbieten, erfordert eingehende Specialuntersuchungen.

Zunächst der Name des Sṛiñjayafürsten *Abhyâvartin Câyamâna.* Letzterer Name ist noch unverständlich, *Abhyâvartin* dagegen ist adjectivische Ableitung von **Abhyâvarta,* in diesem aber erkenne ich die Stadt *Abîvard* in Chorasan, die, nach Wahl, Altes und neues Vorder- und Mittelasien, pag. 565, zu schliessen, auch *Bâvard,* bei ihm nach englischer Schreibung *Baawurd,* geheissen haben muss. Abulfeda (trad. par Stanislas Guyard, 1883, T. II, 2, pag. 185—186) hat darüber († 1341):

„*Abîvard*, ville du Khorâsân . . . On la nomme encore, dit le Lobâb, . . . *Abâvard* et *Bâvard*“. Merkwürdigerweise kennen nach Barbier de Meynard, Dictionn. géogr. de la Perse, pag. 13, selbst noch die persischen Chroniken einen König *Bawerd ben Dschuderz*, dem König Kai Kaus das Gebiet Abîwerd in Chorasan zu Lehen gab und der alsdann die Stadt dieses Namens erbaute. Mit dieser Form haben wir zugleich das Kriterion für die uns von den griechisch-römischen Geographen überlieferten Namensformen dieser Stadt. Isidor von Charax in seinem Tractat über die Stationen Parthiens nennt die Stadt *Ἀπαναρκτική*, Plinius VI, 16 kennt die Stadt *Apavarctica* als Hauptstadt der Landschaft *Apavortene*, östlich vom Kaspischen Meer, jenseits des Mazdorangebirges. Justinus beschreibt, lib. XLI, cap. 5 ausführlich die Feste Dara auf dem Berge *Zapavortenon*, worin das *Z* offenbar nur verschrieben ist. Die Mehrzahl der Beweisstellen entscheidet für **Apavorta*, **Apavarta*, insofern das *k in Ἀπαναρκτική* entweder unorganischer Zusatz oder durch volksetymologische Anlehnung an ein sanskritisches **apavarktika*, vgl. z. B. *apavarga*, das „Geben, Geschenk“, *apavarjana*, das „Geben, Spenden“, entstanden ist. Es wird sich gleich nachher zeigen, dass, ob nun die präfigirte Präposition *abhy* + *â* oder *apa* sei, die Wurzel von **Abhyâvarta*, **Apavarta*, **Apavorta* nur *vart* gewesen sein kann. Es ist interessant, dass die vedische Form **Abhyâvarta* erst wieder in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Form *Abîvard*, *Abiverd* zum Vorschein kommt.

Der König dieser Landschaft ist der Herrscher der *Sṛñjaya*, die direkt als *Pârthavâ*, als Parther, bezeichnet werden. Zweifellos wohnten die Sṛñjaya in unmittelbarer Nähe von **Abhyâvarta* oder bildeten den Hauptbestand der Bevölkerung der Landschaft Apavortene. In diesem Falle bietet sich uns alsdann nur die Stadt *Σιρακα*, das heutige Sarachs, zur Aufhellung der Form *Sṛñjaya* dar. Es ist hier zu bemerken, dass, wie wir später sehen werden, im Rigveda noch ein anderes

Volk der *Sṛiñjaya* vorkommt, das auf *Ζαραγγαῖοι*, *Zaranka*, *Drangae*, die Seeanwohner, zurückführt.

Der König *Abhyâvartin* schlägt an der Spitze der *Sṛiñjayâ* die *Turvaça-Vṛicîvant*. Die Turvaça, die im Rigveda fast ausnahmslos nur in Verbindung mit den *Yadu*, die auch *Yakshu* heissen, vorkommen, waren, worauf der Name schliessen lässt, ursprünglich wohl Turanier gewesen, dann aber in Berührung und Nachbarschaft mit arischen Stämmen successive iranisirt worden. S. Lassen, Indische Alterthumskde., Bd. I, pag. 728—729. Die *Vṛicîvant*, in deren Bundesgenossenschaft die Turvaça auftreten, können, wie schon Ludwig, Rigveda Bd. III, pag. 152, eingesehen hat, nicht von *Varcin* getrennt werden, in welchem zwar die traditionelle Vedainterpretation einen *Dämon*, schon Ludwig aber eine reale Erscheinung erblickt. Dieser *Varcin* ist aber wiederum nicht zu trennen von *Vṛika*, **Varka*, und Vṛika ist der Bewohner des Wolfslandes *Vehrkâna*, die Turvaça wohnen also in Hyrkanien oder in Taberistan. Hat sich der Name *Turvaça* vielleicht in dem Namen *Tûs*, das nach Ibn Hauqal bei Abulfeda (trad. par Guyard, T. II, 2, pag. 190) einst Hauptstadt von Chorasan gewesen ist, erhalten?

Nachdem die Wohnsitze der Gegner festgestellt sind, kann es nunmehr nicht länger schwer halten, auch den Namen des Schlachtgefildes *Hariyûpîyâ* zu verificiren. Offenbar kann der Ort nur in der Nähe beider Gegner — und das ist wieder Parthien — liegen. Ich erblicke in *Hariyûpîyâ*, das nach dem indischen Commentator Sâyaṇa zu Rigv. VI, 27, 5 *kâcinnadî kâcin nagarî vâ* entweder „irgend einen Fluss oder irgend eine Stadt“ bezeichnet, die Stadt *Καλλιόπη* in Parthien, die angeblich von Seleukos Nikator gegründet, aber offenbar von ihm nur vergrössert worden ist. Ohne allen Zweifel lag der gräcisirten Stadt *Καλλιόπη* eine arische und zwar *iranische* Form zu Grunde, meines Erachtens ein *Haryûb*, wie es an den Quellen des Kurram vorkommt (Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 13). Die von W. Geiger, Altiranische Kultur im

Alterthum, pag. 85 erwähnte Namensform einer der Quellflüsse des Kurram, nämlich *Ariob* oder *Haliâb*, führt uns über die vorauszusetzende Form **Harîâb* zurück zu dem *Haraeva* des Avesta, dem *Hariva* der Keilinschriften, die alle mit einander auf die Sanskritform *Sarayu,* Herirud, zurückgehen. Die indische Tradition, die in Hariyûpîyâ entweder einen Fluss oder eine Stadt bezeichnet sieht, hat demnach zwiefach Recht.

Der Hymnus Rigv. VI, 27 meldet also in Kürze: König Câyamâna von *Abhyâvarta* (Abivard) schlug an der Spitze eines Heeres von *Sṛiñjaya* (Kriegern von Sarachs) die verbündeten Truppen der *Turvaça* und *Vṛcîvant* (der Hyrkanier) bei *Hariyûpîyâ* (*Καλλιόπη*) an der Sarayu (am Herirud).

Erst jetzt wird nun auch ein sogenannter Mythus verständlich, nach welchem die Açvin, das indisch-iranische Dioskurenpaar, eine Wachtel (*Vartikâ*) aus dem Rachen eines Wolfes (*Vṛika*) errettet hätten. Es wäre höchlich interessant, zu wissen, wie dieser sogenannte Mythus von denjenigen, die in jedem Namen der Urzeit entweder eine Bezeichnung der Sonne oder des Gewitters nachgewiesen haben, mythologisch erklärt worden ist. Hat doch Sonne, ein sonst ernster Forscher, seinerzeit in Kuhn's Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Bd. X, pag. 341 aus dem Pṛithuçravas des Rigv. I, 116, 21 den „weitschreienden Ruf des Helios“ herausgebracht! Wir werden aber, auf historisch-geographischer Grundlage forschend, Pṛithuçravah als Partherfürsten wiederfinden. Was nun den heitern Mythus von der Errettung einer Wachtel aus dem Rachen eines Wolfes betrifft, so hat, auf der traditionellen Warte stehend, selbst ein so kritischer Geist, wie Aufrecht, der Herausgeber des Rigveda, sämmtliche Stellen des Rigveda, die diesen „Mythus“ berichten, gläubig gesammelt in Kuhn's Zeitschr., Bd. XXVI (1883), pag. 609—610. Auch Ludwig hat noch keine Ahnung, dass es sich in diesem sogenannten Mythus, der in Wahrheit kein Mythus ist, um weiter nichts als um eines der im Rigveda so beliebten Wortspiele handelt. Wo in

aller Welt hat man je von einem Wolfe gehört, der auf Wachtelfang ausging! Aber der Hymnus VI, 27 hat uns berichtet, dass der Partherfürst Câyamâna von **Abhyâvarta* (das bei Isidor als *Ἀπα-ϝαρκτική*, bei Ptolemaeus als *Ἀρκτική*, d. h. also, als *Vartikâ* vorkommt), die Hyrkanier (*Vṛika*) in offener Feldschlacht überwunden habe. Das ist der Inhalt des „Mythus" von der Wachtel (*Vartikâ*), die aus des Wolfes (*Vṛika*) Rachen erlöst worden ist.

Wir wenden uns nunmehr einem Hymnus zu, der unsre Kenntniss von Parthien, mit Einschluss von Hyrkanien, wieder um den Namen einer berühmten Stadt bereichern wird. Es ist der Hymnus, der von der Tradition dem Vamra Vaikhânasa zugeschrieben wird, Rigv. X, 99. Der Hymnus, an Gott Indra gerichtet, ist jedoch so lang und in seiner Ausdrucksweise mehrfach so dunkel, dass der moderne Leser, der an die zuweilen bis an den Rand des Unsinns grenzende Bilderfülle vedischer Dichter nicht gewöhnt ist, mit der Wiedergabe des gesammten Textes nach Möglichkeit verschont werden muss. Es mögen deshalb, ohne Schädigung des Verständnisses des Ganzen, hier nur diejenigen Strophen in der Ludwig'schen Prosaübersetzung nachfolgen, die Realien enthalten.

Str. 3. Er kommt zur Kraftnahrung, auf Wegen gehend, die abseits vom Unglück, bei des Svar (der Sonne) Gewinn war er beschäftigt, weil er es gewinnen wollte; als er ohne Widerstand des *Çatadura* (hundertthorigen) Besitz durch seine Glanzgestalt, indem er die Phallusverehrer (*çiçnadeva*) tödtete, in seine Gewalt bekam.

Str. 7. Sich emporrichtend, hat er dem trugvollen Menschen, dem Schädiger, zugesandt den Pfeil, dieser heldenhafteste, der starke, hat uns, weil es ihm zukam, gebrochen des Nahus' Burgen bei der Dasyutödtung.

Str. 9. Die gewaltigen hat er mit seinen starken, den Çushṇa dem Kutsa zum Jammer preisgegeben, er führte den

Kavi, der ihm und den Helden gewann (preisgab), den zerstückten Atka.

Str. 12. So ist, o Asura, zu grossem Wachsthum *Vamraka* mit Schlingen an Indra herangeschlichen; angegangen wird er Heil ihm bewirken, Speise, Kraft, ruhigen Wohnsitz, alles hat er ihm gebracht.

Der wichtigste der in diesem Hymnus enthaltenen Namen ist der von *Çatadura,* dessen Eroberung gefeiert wird. Das Wort *çatadura* bedeutet: hundertthorig und hat auch Ludwig im Commentar zur vorliegenden Stelle (Rigveda, Bd. V, pag. 483) zu der Bemerkung veranlasst: „also auch hier eine *Ἑκατόμπυλος*“. Aber zu irgend welcher Wahrnehmung, *welche* von den vielen Hekatompylos hier verstanden sei, hat es Ludwig nicht gebracht. Es kann sich nun aber an unserer Stelle nur um drei Städte, Namens Hundertthorig, handeln, insofern der Hymnus, wie wir weiterhin sehen werden, mit verschiedenen Stellen auf Provenienz aus Parthien hindeutet. Die drei Städte sind *Zadrakarta* in Hyrkanien, *Σαυλώη Παρθαύνισα* und *Ἑκατόμπυλος* in Parthien. In *Σαυλώη Παρθαύνισα* spricht der zweite Name deutlich genug, er geht nach Hyde bei Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 751 auf Nîshâpur, das als *Parthav* = parthisch bezeichnet wird. Das noch unerklärte *Σαυλώη* ist wörtlich = **Çatadvâra,* in prakritisch abgeschliffener Form **Ça[ta-d]uvalâ,* vielleicht in *Ça[tadu]lâvâ* umgewandelt. Da aber diese Stadt nach Isidor von Charax die königliche Gräberstadt der Parther war (*ἔνθα βασιλικαὶ ταφαί*), so darf nicht daran gedacht werden, unser Çatadura in *Σαυλώη* zu suchen. Es kann somit nur in *Ζαδράκαρτα* oder in *Ἑκατόμπυλος* enthalten sein. Die Stadt Hekatompylos in Parthyene (nach Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 537, Anm., wahrscheinlich = Schahrud) würde sich sehr gut zur Vergleichung empfehlen, da nach Polybius, Lib. X, cap. 25 in derselben alle Wege ringsumher zusammenliefen (*τῶν δὲ διόδων φερουσῶν ἐπὶ πάντας τοὺς πέριξ τόπους ἐνταῦθα συμπιπτουσων*).

Hekatompylos war nach Strabo zugleich der Königssitz der Parther, also ein geeignetes Angriffsobjekt. Der Grund, warum ich *Ζαδράκαρτα* den Vorzug gebe, ist nicht sehr stark und bedarf sogar, wozu ich nur in den dringendsten Fällen schreiten möchte, einer Namenscorrektur, der Conjectur nämlich, es dürfte oben in Str. 12 der Name *Vamraka* ursprünglich *Tamraka* gelautet haben. Bekanntlich werden die beiden Sanskritbuchstaben व (v) und त (t), weil sie einander oft zum Verwechseln ähnlich sehen, auch sehr häufig mit einander verwechselt. Ich vermuthe deshalb, nicht ohne Grundlage hundertfach wiederkehrender Verschreibungen und Verlesungen von त und व in Sanskritmanuscripten, eine vielleicht schon uralte Verschreibung. Bewährt sich diese Conjectur, so kann alsdann *Tamraka* nichts als den hyrkanischen Stadtnamen *Τάμβραξ, Τάμβρακα* repräsentiren.

Wir werden nun noch das von Ludwig mit gutem Auge als „Phallusverehrer“ gedeutete Wort *çiçnadeva* einer besonderen Betrachtung unterwerfen. Das Wort bedeutet wörtlich: „den Phallus zum Gott habend“, offenbar ein Hohn auf die Bewohner von *Zadrakarta*, auf Hyrkanien überhaupt. Denn dass jetzt nur noch *Zadrakarta*, auch *Zeudrakarta* geschrieben, das gesuchte *Çatadura* sein kann, liegt, nachdem sich Spiegel in seiner Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 538, Anm. 2 ebenfalls dafür ausgesprochen, auf der Hand. Die Hyrkanier und Parther waren aber bezüglich ihrer Phallusverehrung selbst in Iran übelberüchtigt. Als besten Beweis für die Begründung dieses Gerüchts führe ich Duncker, Gesch. d. Arier, pag. 549 an, wo aus dem Avesta, sowie den Griechen und Römern Beispiele von abschreckender Tragweite beigebracht werden. Der Vendidad brandmarkt das Land Vehrkâna als das Land der Knabenliebe. König Phrahates II. (139—126) liess einen Knaben aus Hyrkanien kommen, der an seinem Hofe zu den höchsten Aemtern gelangte. Justin 42, 1. Dass die Parther der Wollust ebenfalls zügellos fröhnten, beweist des Justinus' Satz

41, 3: *Uxores dulcedine variae libidinis singuli plures habent . . ., in libidinem projecti.* Deshalb begleiteten den Feldhern Surenas auf seinen Feldzügen zweihundert Wagen lediglich mit Kebsweibern angefüllt. Bei Justin a. a. O. Plutarch im Crassus cap. 21.

Aus dem Verständniss des Rigvedaliedes X, 99 folgt nun erst die Einsicht in den Hymnus des alten Kavasha Ailûsha Rigv. X, 33. Schon oben vernahmen wir von ihm (Str. 1), dass ihn, wie eifersüchtige Frauen, die Parçu bedrängten. Nun aber gar in Str. 2 jammert er: *mûsho ná çiçnấ vy adanti mâdhyàḥ,* nach Ludwig: „Wie die Mäuse çiçnafrüchte [oder: Phallusidole, oder: ihre Schwänze?], so verzehren mich Sorgen". Aber worin diese von den Mäusen verzehrten çiçnafrüchte bestehen sollen, weiss Ludwig nicht zu sagen. Denn es handelt sich hier weder um Mäuse, noch um Früchte. Dagegen darf es uns nicht wundern, wenn wir in dem Lied eines so durch und durch iranischen Dichters, wie Kavasha Ailûsha, auch durch und durch iranische Anschauungen ausgedrückt finden. Ich habe in meiner Abhandlung „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa (Bezzenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Bd. X, pag. 261, Anm., die Vermuthung gewagt, ob der Uebername *Parisâraka,* den Kavasha Ailûsha trägt, nicht vielleicht *iranischen* Ursprungs sei und durch die von mir a. a. O. übersetzte Legende des Aitareya-Brâhmaṇa, wonach Sarasvatî den Ṛishi ganz umflossen habe (*taṃ Sarasvatî samantam paryadhâvat*) nicht einfach sanskritisch umgedeutet worden sei, sodass der ursprünglich *iranische* Name *Parisâraka* den „Feenanbeter" bezeichnet habe. Gegenwärtig bin ich fest überzeugt, dass meine Vermuthung richtig war und in *Pari* wirklich das iranische *Parî* = baktrisch *Pairika* enthalten ist. (Vgl. über das Wort *Parî* noch Lagarde, Beitr. zur baktrischen Lexikographie, pag. 54.) Was das *sâraka* betrifft, so kommt meiner Deutung Spiegel's Vermuthung (Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 547)

zu Gute: „Es mag in der alten Sprache eine Wurzel *çar,* „gehen", vorhanden gewesen sein, die uns jetzt nicht mehr erhalten ist". Der besondere Name dieser Gattung von *Pari's,* die Kavasha's *çiçna* verschlangen (worüber etwa Juvenal und Martial nachzuschlagen wären), war nun aber *Mûsh,* über deren Thätigkeit im Avesta leider gar nichts als der Name vorliegt, sodass jetzt, nachdem der wahre Sinn von Rigv. X, 33, 2 entdeckt worden, sich der Avesta aus dem Veda erklären lassen mag. Wenn nur nicht am Ende noch Ulrich Hutten's rührende Klagelieder zur Vergleichung herbeigezogen werden müssen!

Der Name der Parther erscheint auch in der Form von *Pârada,* daher Parthien auch *Παραδηνή* oder *Παρδηνή* hiess. In Rigveda erscheint als solch ein **Parda* der König *Pṛidâkusânu,* dessen Namen ich nicht in *Pṛidâku* + *sânu,* das keinen Sinn giebt (*pṛidâku,* „Panther" (Hübschmann und Ernst Kuhn in Kuhn's Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung, Bd. XXVII, pag. 110), *sânu,* „Gipfel"), sondern in *Pṛidâ-kusânu* auflösen möchte. „Die Könige von Kushan, deren Gebiet sich über Baktrien und Kabul erstreckte, gehörten nach Moses von Khorni (2, 72) zum parthischen Königsgeschlecht und wurden Vehsacan Pahlav genannt". Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 242, Anm. 2. Der armenische Geschichtschreiber Elisaeus zählt die Unterthanen der Könige von Kushan zu den Hunnen, sie waren also keine Arier, höchstens könnte sich die Dynastie an die Arier angeschlossen haben. S. Spiegel, ebendas., pag. 615. 748. Die Vermuthung Reinaud's (Aboulfeda, Introduction, T. I, pag. CCCLXIII), *Kushan* sei aus chinesisch *Kao-tschang* entstanden, oder Spiegel's (Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 64) *Kushan* komme von chinesisch *Kuei-tschuang,* scheint mir der Vedaform *Pṛidâkusânu* gegenüber nicht nothwendig. Von diesem *Pṛidâkusânu* erfahren wir nur durch den Kâṇvadichter Irimbithi in Rigv. VIII, 17, 15: „Pṛidâkusânu (Çaca's Sohn), der fromme, der Beutesucher, allein vielen überlegen, führe das wilde Ross mit starkem

Griffe vorwärts, Indra vorwärts zu des Soma Trinken". In Rigv. VIII, 16, 2, preist derselbe Dichter Irimbithi Kânva den Gott Indra als den, an dem die Lieder ihre Freude haben, *wie der Wasser Begierde nach dem Meere ist*". Hierin liegt offenbar eine Anspielung auf den in's Kaspische Meer mündenden Atrek, an dessen Quellgebiet die Landschaft Kutschan lag, die sich bis an den Eintritt des Herirud in die Ebene erstreckte.

Indem wir nunmehr wieder zu Strophe 7 des Rigvedaliedes X, 99 zurückkehren, gelangen wir zu der Lösung einer der schwierigsten Räthselfragen, die uns der Veda zu bieten vermag. In jener Strophe 7 wird Indra gepriesen, dass er des *Nahus'* Burgen gebrochen. Wer ist der Nahus? Bis jetzt ist die Lösung dieser Frage noch gar nicht versucht worden. Sie ist aber für das Verständniss zahlreicher Hymnen so sehr massgebend, dass ein Versuch, in dieses Nahusräthsel einzudringen, schon lohnend genug erscheint. Hier wird uns *die Einsicht in die stilistische Technik des Rigveda* den Zauberschlüssel leihen. Wir verdanken dieselbe einem geistvollen Germanisten, Prof. Richard Heintzel, der in seiner inhaltsreichen Abhandlung „Ueber den Stil der altgermanischen Poesie" (Strassburg, 1875) zugleich Licht auf die rhetorischen Figuren des Rigveda geworfen hat. Auf Seite 9, in § 2 stellt er unter Anderm die Formel auf: „Ein aus mehreren Worten bestehender Ausdruck wird variirt, dasselbe noch einmal gesagt, gewöhnlich durch dieselben Satzglieder und in einer gewissen parallelen Form". Wenden wir diese Formel auf folgende Rigvedastellen an, so erhalten wir Auskunft über den Bedeutungswerth von *Nahus,* resp. *Nâhusha.* Zunächst Rigv. X, 49, 8: *„Ich bin siebenfach stärker überlegen dem Nahus, durch Kraft berühmt habe ich Turvaça-Yadu gemacht,* den einen demüthige ich, durch Obmacht seine Gewalt, neun und neunzig Gewaltige liess ich erstarken". Hier ergiebt sich *Nahus* = *Turvaça-Yadu.* Die andere Stelle lautet, Rigv. VI, 46, 7:

„Was für Gewaltigkeit und Manneskraft in den Nâhushastämmen sich findet, was unter den fünf Völkern an Herrlichkeit, alle Manneskraft bring herbei“. Hier ergiebt sich *Nâhusha* = *Fünf Völker.* Die fünf Völker des Rigveda sind aber: Turvaça, Yadu, Druhyu, Anu, Pûru. Die Führung hatten die Turvaça-Yadu und der Träger dieser Obergewalt nannte sich *Nahus,* dessen Unterthanen regelrecht *Nâhusha,* auch *Nahushya,* selbst *Nahusha* hiessen. Der Titel *Nahus* hat nun weder, wie Roth will und Zimmer secundirt, mit *Nachbar*schaft, noch, wie Lassen wollte (Ind. Alterthumskde. I, pag. 731), mit *nabhas,* „Wolke, Himmel“, etwas zu schaffen. Sondern *nahus, naghus* ist = *naqa,* dem Namen des persischen Grosskönigs, wie er in den Inschriften des Xerxes zum Vorschein kommt, pag. 60 der Spiegel'schen Ausgabe: *Adam. Khsayârsâ.* naqa. *vazraka.* naqa. naqânâm. *dahyunâm. paruv. zanânâm.* naqa. *ahyâyâ. bumiyâ. vazrakâyâ, duraiy. apry.* „Ich bin Xerxes, der Grosskönig, der König der Könige, der König der Länder, die aus vielen Stämmen bestehen, der König dieser grossen Erde auch fernhin“.

Zur Einsicht in die etymologische Bedeutung dieses *nahus, naqa* gelangen wir auf dem Wege der Nahushasage. Nahusha, so erzählen die Heldengedichte, regierte zuerst gerecht, legte aber nachher aus Hochmuth den Ṛishi eine Steuer auf und liess sich von ihnen tragen: durch die Kraft seiner Busse und seiner Tapferkeit verdrängte er Indra und die Götter von ihren Sitzen, er ging zuletzt soweit in seinem Uebermuth, dass er den Heiligen Agastya mit seinem Fusse stiess. Deshalb wurde er von Agastya verflucht, *zehntausend Jahre auf der Erde in Gestalt einer Schlange zu leben.* Die Götter kehrten dann erfreut zurück und nahmen ihre früheren Sitze wieder ein. Diese *Schlangengestalt* des Nahus tritt auch in der vom Vishṇupurâṇa IV, 14 (ed. Wilson, Bd. IV, pag. 102—103) erzählten Sage auf: Pâṇḍu hatte ein Weib, Namens *Mâdrî,* die von dem Açvinpaar Nâsatya und Dasra, zwei Söhne bekam, *Nakula*

und *Sahadeva.* Dieser *Nakula* (*nakula* bedeutet Eidechse) ist offenbar der Widerschein des *Nahus,* des schlangengestaltigen Oberkönigs der fünf Völker, die wohl, ohne Zweifel darin die Vorgänger der spätern Parther, *eine Schlangen- oder Drachenstandarte in die Schlacht führten,* einen *nâga* (Schlange), wie er im spätern Sanskrit heisst.

Wenn für *nahus* die Bedeutung *Grosskönig* gewonnen ist, so kann nun auch der auf Grundlage der traditionellen Bedeutung „Nachbar" sinnlos erscheinende Comparativ *nahushṭara* (nach Grassmann zu Rigv. X, 49, 8: *náhusho náhushṭaraḥ*, „näher als der Nachbar" [!]), zum ersten Mal richtig gedeutet werden. Ludwig verdeutscht es mit: „(siebenfach) stärker als der Nahus", völlig entsprechend müsste übersetzt werden: „(siebenfach) grossherrlicher (an Macht) als der Grosskönig". Was die Form der Comparation betrifft, so würde das durchaus analoge *vápusho vápushṭaraḥ* (Rigv. X, 32, 3), „schöner als die Schönheit" zur Vergleichung verwendet werden können. Aber auch die Stelle Rigv. VI, 26, 7, wo Indra als *Nahus* (also als Grosskönig) angerufen wird, mit dem sich die Helden brüsten, wird jetzt erst in *diesem* Zusammenhang verständlich und Ludwig's Hypothese (Rigveda, Bd. V, pag. 112), es sei *náhushâ* nicht als Instrumental, sondern als Gen. plur. für *nahushâm* zu nehmen, ergiebt sich als überflüssig.

Auch die Verehrung des Feuergottes Agni, die der Rigveda den Nahushya par excellence nachrühmt, so z. B. I. 31, 11; V, 12, 6; X, 80, 6, stimmt durchaus zu dem für die Parther nachdrücklich bezeugten Feuerdienst. In Asaak, der Wiege der parthischen Herrschaft, wo der erste Arsaces als König ausgerufen ward, wurde von den Parthern das ewige Feuer unterhalten, wie Isidor von Charax berichtet. So erscheint auch auf einer Münze Vologäses VI., des Bruders von Artaban V., wie später auf den Sassanidenmünzen, der persische Feueraltar. S. Schneiderwirth, Die Parther, pag. 186.

Schliesslich wird uns nun auch der Panegyricus verständ-

lich, den der Dichter Kakshîvant Dairghatamasa, der sich (Rigv. I, 122, 11) selbst der Dichter des Grosskönigs *nâhushah sûrih* zu sein rühmt (Str. 10), von diesem singt: „Unter die Gewaltigen geht der Nahusha, mit Wunderkraft eilend, trotziger als (andre) Helden, er, besungenen Ruhmes, nachdem er hingegeben seine Darbringung, festen Schrittes, ein Held in allen Schlachten“.

---

2. Die Kaspier oder Kaçyapa.

In den Hymnen des IX. Maṇḍala des Rigveda wird im Liede 91, 2 Soma, der göttliche Trank, als von den Nahusha gepresst verherrlicht. Und IX, 92, 3 wird Soma gepriesen, weil er sich unter den fünf Völkern wirksam erweise. Nun sind aber die fünf Völker: Turvaça, Yadu, Druhyu, Anu, Pûru anerkannt Völker, die im äussersten Nordwesten Indiens nomadisirten, und von den Ânava wissen wir, dass sie Wohnsitze in der Provinz Aria hatten: *Ἀνάβων χωρα τῆς Ἀρείας*, wie es bei Isidor von Charax heisst. So ist es denn verständlich, wenn im Rigvedaliede VI, 46, 7 der Schlachtengott Indra angefleht wird, mit den Nahushastämmen, deren Gewaltigkeit und Manneskraft erhoben wird, zugleich die fünf Völker herbeizubringen. Und übereinstimmend mit der Zusammenstellung der Ânava mit *Ἀνάβων χωρα* gewinnen wir aus dem Rigvedaliede IX, 113, 1 und 2 das Resultat, dass die Kaçyapa, denen das Lied gehört, am Çaryaṇâvân wohnten, wo nach Rigv. VIII, 53, 10 auch die Pûru sassen. Der Çaryaṇâvân aber ist, wie schon Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 175, gefunden hat, die Sarasvatî, und zwar ist es nach *meiner* Ansicht die *iranische* Sarasvatî, die Haraqaiti, der Hilmend, oder, wie ich in meiner Abhandlung „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa“ (Bezzenberger's Beiträge z. Kunde der

indogerm. Sprachen, Bd. X, pag. 261—262) gefunden habe, identisch ist mit der Harauvatî der persischen Keilinschriften, dem Ἀράχωτος der Griechen und mit der *Kârotî*, an welcher nach dem Çatapatha-Brâhmaṇa der alte Held und Sängerpriester Tûra Kâvasheya den Feuerdienst einrichtete. Zugleich aber redet der Kaçyapadichter im Liede Rigv. IX, 113, 2 den Somatrank an: „Ströme her, o König der Weltgegenden, aus dem *Ârjîka*", in welchem, im Zusammenhang mit dem vorstehend gewonnenen Resultat über Çaryaṇâvân, wohl der *Arghesanfluss,* ein Nebenfluss des Arghandab, der selber in den Hilmend-Çaryaṇâvân mündet, erkannt werden darf.

Vielleicht gelangen wir zu dem Schlusse, dass die Kaçyapa dem äussersten Nordwesten Indiens angehörten, zu welchem im Alterthum auch der Osten Afghanistans gerechnet wurde, noch an der Hand eines Kaçyapaliedes, dessen Erklärung bis jetzt noch jedem Scharfsinn der Uebersetzer getrotzt und das ich selbst in meiner Abhandlung „Ueber Dialektspuren im vedischen Gebrauche der Infinitivformen" (Kuhn's Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung, Bd. XXV, pag. 368), seiner Zeit wohl irrthümlich als eine brahmanische Mache bezeichnet hatte. Es ist das Lied Rigv. X, 106, das möglicherweise noch zur Fundgrube grosser Entdeckungen auf dem Felde der ältesten Sprach- und Stammesverhältnisse des vedischen Indiens werden kann. In v. 6 nämlich begegnet ein Dual *turphârîtû*, dessen Singular der indische aus der Tradition schöpfende Commentator Sâyaṇa mit *çatrûṇâm hantṛi* erklärt. Das Nomen ist aus dem Indischen nicht verständlich. Wie nun aber, wenn in diesem „Tödter der Feinde" der *„Tûrberâtûrus"* sich fände, welcher nach der Tradition der Parsen in Indien (s. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 706), bei der Erstürmung Balkhs durch den Turanierfürsten Arjasp mit dem Schwert in der Hand in den heiligen Feuertempel eingedrungen und Zoroaster getödtet haben soll?

Nachdem wir so das aus dem Rigveda über die Kaçyapa

zu schöpfende Material verwerthet haben, können wir nunmehr daran gehen, die aus den Nachrichten über den Vedendichter Kaçyapa, resp. über den indischen Stamm der Kaçyapa fliessenden Resultate, mit den Berichten der griechischen und römischen Geographen über die Kaspier in Einklang zu bringen. Und zwar wollen wir ausgehen von der Stadt und Landschaft *Kaçyapapura,* deren Namensidentität mit der von den griechisch-römischen Geographen erwähnten Stadt *Κασπάπυρος* (vielfach fälschlich geschrieben *Κασπάτυρος*) von Niemand bestritten wird.

Aber *Κασπάπυρος* ist der Name *mehrerer* Städte und demnach verschiedener Landschaften. Vielleicht gelingt es deshalb, den Wanderzug des Kaspierstammes (denn mit *Kaspierstadt* übersetzt *Kâçyapapura* jetzt auch Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, § 62, Anm. 3, pag. 60) bis in ihre Ursitze zurückzuverfolgen.

Die östlichst vorgeschobenen Kaçyapa waren die *Κάσπειροι,* in deren aus *Kaçyapapura* verkürztem Namen allgemein die Bewohner des heutigen *Kaschmir* wieder erkannt worden sind. Schon Aeschylos kennt, vom Hörensagen, in den Hiketiden, v. 284 (ed. Dindorf, Lipsiae, Teubn., 1853): „Inder, die nomadisch auf der trabenden Kameele Saumthierrücken fern das Haideland längs Aethiopias Marken scheu durchschweifen sollen“:

Ἰνδάς τ' ἀκούω νομάδας ἱπποβάμοσιν
εἶναι καμήλοις ἀστραβιζούσας, χθόνα
παρ' Αἰθίοψιν ἀστυγειτονουμένας.

Zweifellos sind hier die *Κάσπειροι* gemeint, von denen Dionysios im dritten Buch der *Βασσαρικά* sang. Stephanus von Byzanz, jener späte Verfasser eines äusserst werthvollen Wörterbuchs der antiken Ethnologie, hat uns (pag. 365, ed. Meineke) eine Reihe von Hexametern aufbewahrt, in welchen jener Dichter Dionysius die über allen Vergleich hinausgehende Schnelligkeit der *Κάσπειροι* rühmt. Der sehr wichtige Artikel

des byzantinischen Ethnologen lautet so: *Κάσπειρος, πόλις Πάρθων προσεχὴς τῇ Ἰνδικῇ. Ἡρόδοτος γ'. τὸ ἐθνικὸν Κάσπειροι, ὡς Διονύσιος ἐν γ' Βασσαρικῶν „εν δέ τε Κάσπειροι ποσσίκλυτοί, ἐν δ' Ἀριηνοὶ“ καὶ πάλιν*

Κοσσαῖος γενεὴν Κασπειρόθεν, οἵ ῥά τε πάντων
Ἰνδῶν ὅσσοι ἔασιν ἀφάρτερα γούνατ' ἔχουσιν·
ὅσσον γάρ τ' ἐν ὄρεσσιν ἀριστεύουσι λέοντες,
ἢ ὁπόσοι δελφῖνες ἔσω ἁλὸς ἠχηέσσης,
αἰετὸς εἰν ὄρνισι μεταπρέπει ἀγρομένοισιν,
ἵπποι τε πλακόεντος ἔσω πεδίοιο θέοντες,
τόσσον ἐλαφρότατοισι περιπροφέρουσι πόδεσσιν
Κάσπειροι μετὰ φῦλα τά τ' ἄφθιτος ἔλαχεν ἠώς.

Die Stadt *Κάσπειρος* also lag an der Grenze Indiens und die *Κάσπειροι* zeichneten sich vor allen andern Indern an Schnelligkeit aus, indem sie, wenn wir die Stelle des Aeschylos mit derjenigen des Dionysios combiniren, mit äusserst raschen Kameelen die Haiden neben den Aithiopen, den dunkelfarbigen Bewohnern Beludschistans, den heutigen Brahuis, durchschweiften. Wir gelangen damit aus dem Kaschmirthale schon weit nach Westen in's Land der *Gandharer,* der Bewohner von *Kandahar,* wo denn auch in der That Stephanus von Byzanz (ed. Meineke, pag. 364) *sein Κασπάπυρος* ansetzt, indem er es eine *πόλις Γανδαρική* nennt, in welcher Gegend, wie sich uns oben aus einigen Stellen des Rigveda ergab, die Kaçyapa, ein Stamm der Nahusha, in der That wohnten, wenn sie am Hilmend und Arghesan sassen. Wahrscheinlich wohnten sie nicht nur in Afghanistan und Kaschmir, sondern auch in der Mitte beider Landschaften am Kaçpfluss des Bundehesh, am Indus, wenn nämlich Herodot Recht hat, welcher den Skylax von Karyanda im Auftrage des Darius seine berühmte Entdeckungsfahrt den Indus hinunter und das erythräische Meer entlang von der Stadt *Κασπάπυρος* aus beginnen lässt. Vielleicht allerdings, da Herodot (IV, 44) die Stadt *Κασπάπυρος* noch zum Lande der *Πάκτυες,* der Afghanen, rechnet, ist nicht

eine Stadt unmittelbar am Indus, sondern am *Kophen* (der *Kubhâ* des Rigveda) zu verstehen und hätten wir alsdann *Κάβουρα*, das heutige *Kabul*, für Herodot's *Κασπάπυρος* zu nehmen. Und dass Kabul eine *indische* Stadt sei, weiss noch der arabische Geograph Idrisi (trad. par Joubert, T. I, pag. 459), der Kabul „une des grandes villes de l'Inde" nennt.

Nun führt uns ein Flussname, in welchem sich der Name der Kaspier wiederspiegelt, westlich hinüber in's Land der Parther nach Chorassan an den *Kaçp*-fluss. Der Bundehesh, jenes unter den Sassaniden verfasste System des wiedererweckten Zoroastrismus, berichtet nämlich cap. XX (ed. Justi, pag. 29): „Der Fluss Kaçik fliesst durch eine Schlucht bei der Stadt Tûç; *man nennt ihn dort Kaçp-fluss.* Auch wird der Fluss Vanguhi (Rangha) dort Kaçik genannt, nämlich in Çind heisst er Kaçik". Im Glossar zum Bundehesh (pag. 267) wird ersichtlich, dass dieser Kaçik-fluss, der auch *Vas, Vañguhi,* d. h. altbaktrisch *vanhu* (skt. *vasu*), „der gute", heisst, der aber auch *Mehrvâ* und *Hendvâ* genannt wird, nicht der gewöhnlich Ranhâ genannte Oxus oder Yaxartes, sondern der Indusstrom ist, der allerdings zum Ueberfluss gelegentlich auch *Vas, Veh* genannt wird. Der Kaçp-fluss bei Tûs war (s. Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens, II, pag. 17) derselbe, wie der, der bei Meshhed und Sarakhs vorbeifliesst, in der Heldensage berühmt durch den Recken Sâm, der dort einen Drachen erlegte. Er führt weiterhin im Schâhnâme auch den Namen *Kāseh rud.*

Noch weiter westlich, in Hyrkanien, erwähnt Ptolemaeus (VI, 9, 6) einer Stadt *Κασάπη*, in welcher das sanskritische *Kaçyapa* nicht verkannt werden kann. Wo in Hyrkanien dieselbe gelegen habe, ist unmöglich mehr festzustellen. Wir wissen aber aus einer ganzen Reihe griechischer und römischer Geographen, dass die Kaspier dem Alburs entlang wohnten und zwar vor allem die Südabhänge dieses Gebirges besetzt hielten. Nach Diodor II, 2 erobert der assyrische König Ninus auch die Gegend, die man *Kaspiana* heisst, wohin sehr enge Pässe,

die sog. *Kaspischen Thore* führen“. Diese Kaspischen Thore (*Κάσπιαι Πύλαι*) waren nach dem Commentator zu des Dionysius Periegetes Weltbeschreibung vielmehr Berge, abgebrochene und hohle, gleich Pforten aufgestellte Felsen, die entweder von den Kaspiern oder vom Kaspischen Meer den Namen führten: Eustathius zu Dionys. Per., Oxforder Ausg., pag. 179: *ὄρη δὲ εἰσιν αἱ Κάσπιαι Πύλαι, μᾶλλον δε πέτραι ἀπεῤῥωγυῖαι καὶ κοῖλαι, ὡς ἐν τάξει πυλῶν, ἀπὸ τῶν Κασπίων ἀνδρῶν, ἢ τῆς Κασπίης θαλάσσης, οὕτω καλούμεναι.* Am *Κάσπιον ὄρος* hatte, nach Isidor von Charax' Parthischen Stationen, zuerst König Phraates die *Marder* oder *Amarder* nach Charax, einer Stadt am Abhange des Gebirges, welches das Kaspische heisst und woher die Kaspischen Pforten ihren Namen haben, angesiedelt (*εἰς δὲ τὴν Χάρακα πρῶτος βασιλεὺς Φραάτης τοὺς Μάρδους ᾤκισεν. ἔστιν ὑπὸ τὸ ὄρος ὃ καλεῖται Κάσπιον, ἀφ' οὗ αἱ Κάσπιαι Πύλαι*). Die hier erwähnte Nachbarschaft der *Marder* und *Kaspier* war zweifellos der Grund gewesen, weshalb (nach Herodot VII, 67) schon Xerxes im Heereszug gegen Griechenland den Kaspiern den *Ἀριόμαρδος* zum Führer gegeben hatte. Die beiden Stämme waren einander wohl sehr ähnlich, Dionysius Periegetes zählt sie zu den Parthern und rühmt deren Bogenkunst, v. 1030—1040:

Ἀλλ' ἤτοι πυλέων μὲν ὕπαὶ πόδα Κασπίαων
Πάρθοι ναιετάουσιν Ἀρήϊοι, ἀγκυλότοξοι.

Und Stephanus von Byzanz (ed. Meineke, pag. 432) nennt gleicherweise die *Marder:* Räuber und *Bogenschützen* (*Μάρδοι, ἔθνος Ὑρκανῶν. Ἀπολλόδωρος περὶ γῆς δευτέρῳ. λῃσταὶ δ' οὗτοι καὶ τοξόται*).

Zwei Namen sind es, die uns die Westgrenze dieser östlichen Kaspier andeuten. Einmal der Name der Stadt *Kasbin* oder *Kaswin,* sodann aber der Name des Flusses *Ἀσπροῦδος,* in welchem ich eine volksetymologische Abschleifung eines früheren *Kasp-rud* erblicke. Der Asprud erscheint historisch zuerst in dem Gesandtschaftsbericht des Petrus Patricius (Scrip-

tores Byzantini, T. I, pag. 21, c). Narsaios, heisst es dort in der Beschreibung des Krieges der Römer gegen den Perserschah Sapor II., verfolgte den Sikorios bis zum Flusse Asprudos in Medien (*Ναρσαῖος μέχρι τοσούτου περὶ τὸν Ἀσπροῦδον ποταμὸν τῆς Μηδικῆς τὸν Σικόριον παρέιλκυσεν*). Rawlinson (Journ. of the Royal Geograph. Soc., T. X, pag. 64) hält denselben mit Recht für den Saféd-rud, d. h. für den Amardus der Griechen. Rawlinson glaubt, dass der Fluss schon im 4. Jahrh. n. Chr. den Namen Asped-rud, d. h. eben Safed- oder Sefîdrud geführt habe. Da der Name „Weisser Fluss“ anerkanntermassen durch nichts Stichhaltiges begründet ist (s. Ritter's Asien, Bd. VIII, pag. 617), so stelle ich die Vermuthung auf, dass vielmehr aus dem, aus dem ursprünglichen *Kasprud* abgeschliffenen *Asprud*, der Name *Asped-rud* erst später, wenn auch frühzeitig, sich volksetymologisch abgezweigt habe.

Soweit, von Kaswin bis etwa zu den Südabhängen des Demâvend, reichten die östlichen Kaspier. Diese waren von den westlichen Stammesangehörigen durch das ganze Gebirgssystem des Deilem, sowie noch weiter nördlich durch den Araxes und Kur getrennt. Denn die westlichen Kaspier wohnten nördlich von den Kadusiern, d. h. den Bewohnern der gegenwärtigen Provinz Gilan und Talisch, an den Mündungen des Flusses Kambyses, am Ufer des Kaspischen Meeres, während die östlichen Kaspier westlich von den Parthyäern an den Kaspischen Pforten dem Alburs entlang sassen. Genauer noch als diese Beschreibung, wie sie der Epitomator Strabon's zu des grossen Geographen elftem Buche giebt (vgl. auch Mannert, Handb. der alten Geographie, Bd. V, pag. 135), ist die Darstellung des Dionysius Periegetes, v. 730 (Oxforder Ausg., pag. 128), der die westlichen Kaspier zwischen die nördlicher wohnenden Hunnen und die südlicher gelegenen Albaner ansetzt:

Οὖννοι δ' εξείης ἐπὶ δ' αὐτοῖς Κάσπιοι ἄνδρες·
Ἀλβανοί τ' ἐπὶ τοῖσιν Ἀρήϊοι.

Zu den Zeiten des Commentators des Dionysius Periegetes, des Byzantiners Eustathius, der im 12. Jahrh. lebte und der also freilich von dem Autor des von ihm erklärten Textes, der selbst zu Augustus' Zeiten geschrieben hatte, um mehr als ein Jahrtausend getrennt war, zu Eustathius' Zeiten mag der ehemals durchaus arische Stamm der Kaspier schon vollständig turanisirt gewesen sein, denn Eustathius erklärt, pag. 129: ... *Κάσπιον ἔθνος εἰσὶ Σκυθικόν ... οὓς Τούρκους Πέρσαι καλοῦσιν.* Diese Bezeichnung der westlichen Kaspier als Skythen bahnt uns aber den Weg zum Verständniss der Angabe des Stephanus von Byzanz, der (ed. Meineke, pag. 364) unter *Κασπάπυρος* erklärt (*πόλις Γανδαρική*, s. oben pag. 54) *Σκυθῶν δὲ ἀκτή. Ἑκαταῖος Ἀσίᾳ.* Also schon Hekatäos von Milet, der um's Jahr 500 v. Chr. eine Weltbeschreibung gegeben hatte, kannte ein *Κασπάπυρος* an der *Westküste* des Kaspischen Meeres, ein Kaçyapapura!

Nachdem nunmehr die ganze Kette, an welcher sich der Name der Kaspier, d. h. der Kaçyapa, um den Südrand des Kaspischen Meeres herum und durch Chorasan, das alte Arachosien und Kabulistan bis hinüber in's Kaschmirthal schlingt, von Glied zu Glied festgestellt worden ist, wird es sich lohnen, die Bedeutung des heiligen Kaçyapa in der Urzeit der Sanskrit-Arier, d. h. also noch *vor* der Einwanderung derselben in's Pandschab, ausfindig zu machen, woraus sich dann ein Schluss auf den Gang wagen lässt, den die Wanderung der Kaspier und damit wohl auch die der übrigen Sanskrit-Arier in der Urzeit genommen haben muss.

Im Atharvaveda, im Veda der Zaubersprüche, welcher dem Alter nach jünger als der Rigveda, der Veda der Lieder, aber doch in einzelnen Sprüchen von höchstem Alter ist, das gewiss nicht unter 2000 v. Chr. herabgerückt werden darf, im Atharvaveda heisst es XIII, 3, 10: *yát te candrám kaçyapa rocanâvat ... yásmint sûrya ârpitâ saptá sâkám,* „dein Glanz, Kaçyapa, welcher wie der Glanz des Himmelslichtes ist ...

in welchem sich die sieben Sonnen bewegen“. Und im Taittirîya-Âraṇyaka I, 8: *kaçyapâd uditâ sûryâḥ pâpân nirghnanti sarvadâ,* „die Sonnen, die vom Kaçyapa aus (über dem Kaçyapa) aufgehen, schlagen die Schlechten allerorts darnieder“. Hier erscheint Kaçyapa offenbar als Berggott, resp. als der Berg, über welchem die sieben Sonnen aufgehen. Dass diese Auffassung, die zwar vollständig neu, gleichwohl die einzig richtige ist, beweist die andere Stelle im Taitt.-Âraṇ. I, 7, 1: *Kaçyapo 'shṭamaḥ sûryaḥ, sa Mahâmerum na jahâti,* „Kaçyapa ist die achte Sonne, der verlässt den Mahâmeru nicht“. Er, über dessen Scheitel die sieben Sonnen aufgehen, von dem sie also gleichsam ihr Licht empfangen, ist gewissermassen, eben weil er den sieben Sonnen als glänzendes Himmelslicht überlegen ist, die achte Sonne, der den Himmels- und Weltberg Meru nie verlässt. Diese Beschreibung Kaçyapa's als des Genius des Weltberges Meru, d. h. als des Götterberges selbst, erinnert nun aber auffallend an diejenige, die das Avesta von dem Götterberg Hara berezaiti giebt (vgl. Justi, Beitr. zur alten Geogr. Persiens I, 4—6). Ueber die Hara berezaiti, den Götterberg der Zoroastrier, steigen Sonne, Mond und Sterne empor. Mithra, das himmlische Licht, welches die Welt schon vor Aufgang der Sonne bestrahlt, steigt dieser voran über die Hara berezaiti, er hat hier sein Haus, wo es weder Nacht, noch eisige oder Gluthwinde, noch Unreinigkeit und Dünste giebt. Ein eigener Hymnus ist im Avesta (im Mithra-Yasht) enthalten auf

„Den weitgebietenden Mithra,
der als erster himmlischer (Gott)
über die Hara heraufkommt,
voran der unsterblichen,
rasch fahrenden Sonne.
Welcher zuerst die vergoldeten,
strahlenden Berggipfel erklimmt

und von dort auf das ganze
arische Land hilfreich herabschaut".

Und weiterhin heisst es in diesem Hymnus auf Mithra, wieder ganz an die Verfolgung der Schlechten durch Kaçyapa erinnernd, in der schönen Uebersetzung des von Geldner zuerst wieder metrisch hergestellten Avesta (in Kuhn's Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung, Bd. XXV, pag. 487 und 495):

Und wenn Mithra auszieht
gegen die blutvergiessenden Heerschaaren,
mitten zwischen zwei in Reihen aufeinanderstossende
kämpfende Völkerstämme,
dann bindet er den Treubrüchigen
die Hände auf den Rücken,
umhüllt die Augen
und schlägt die Ohren mit Taubheit
und lässt ihre Füsse nicht mehr feststehen.

Der Götterberg *Hara berezaiti* ist nun aber nichts anderes als, wörtlich daraus abgeschliffen, der Alburs, das Randgebirge der Erde südlich vom Kaspischen Meer, und der höchste Gipfel desselben, der Taira, um welchen die Gestirne kreisen, wird von dem alten Sanskritübersetzer des Yaçna, von Neriosengh, direkt mit *Meru* übersetzt. S. Justi a. a. O., pag. (I) 4. So erweist sich der Taira, der höchste Gipfel des Alburs, als nichts anderes als der Demâvend. (S. Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum, pag. 44 und 131.)

Wenn nun aber, wie wir gesehen haben, Kaçyapa der beständige Schützer und Genius des höchsten Gipfels des Meru (*Mahâmeru*) ist, die indisch-persische Tradition aber in diesem Meru den Demâvend der Alburskette erkennt, so haben wir für die Interpretation des Veda einen Gesichtspunkt von unvergleichlichem Werthe gewonnen. Zunächst ergiebt sich aus der Fixirung des *Kaçyapa* als des *Mahâmeru,* d. h. des Demâvend, dass, wenn für den Vedendichter die Sonnen über dem

Kaçyapa-Demâvend aufgehen, der Dichter nothwendig im Westen des Götterberges sich befinden muss. Wir fanden aber oben, dass nach den griechisch-römischen Geographen das Volk der Kaspier westlich vom Demâvend wohnte und dass dieser Riesenberg selbst *τὸ ὄρος ὃ καλεῖται Κάσπιον* hiess, was seinerseits wieder eine glänzende Bestätigung unserer Identificirung des Meru-Demâvend mit dem Kaçyapa in sich schliesst.

Riesenberge gelten dem Urmenschen unter allen Völkern als der Anbeginn und Ausgangspunkt irdischer Schöpfung. Und so heissen denn zur Bestätigung dessen im Mahâbhârata die Götter *Kâçyapanandanâ*, „Kinder Kaçyapa's". So auch berichtet das Mahâbhârata (im Petersburger Sanskritwörterbuch s. v. *kaçyapa*): *pṛithivî Kâçyapî jajne sutâ tasya (Kaçyapasya) mahâtmanaḥ*, „die Erde wurde aus Kaçyapa geboren, aus ihm, dem Erhabenen, ist sie hervorgegangen". Die Erde heisst deswegen auch rundweg *Kâçyapî* (die Tochter Kaçyapa's).

Es ist hier nicht möglich, die Fülle von Stellen, welche in diesem zur Erklärung der ursprünglichen Bedeutung Kaçyapa's gehörigen Sinne besprochen werden müssten, näher zu beleuchten. Es wird das die Aufgabe der auf diesem Resultate weiterbauenden Sanskritphilologie sein. Dagegen wird es sich für die Sicherstellung der Richtung, in welcher sich die Wanderung der Kaspier vollzog, werthvoll erweisen, wenn wir ausfindig zu machen vermögen, welches Gebirge das ursprüngliche Prototyp des Kaçyapa-Meru oder des *Κάσπιον ὄρος* gewesen sein muss. Denn entweder ist dieser Name mit den Kaspiern aus Indien um das Kaspische Meer herum bis an das Kaukasusgebirge, oder vom östlichen Kaukasus um das Kaspische Meer herum nach Indien, oder aber vom Südrande des Kaspischen Meeres, vom Südabhange des Demâvend aus, gleicherweise nach Osten wie nach Westen gewandert.

Wenden wir uns zur Orientirung in der Frage, welches das älteste Stammland der Kaspier gewesen sei, der alten Erfahrung zu, dass die einfachsten Namen immer zugleich auch

die ältesten sind, so finden wir mit Wahl (Altes und neues Vorder- und Mittelasien, pag. 679) zunächst, dass die *Κάσπιοι* von dem Kaspischen See, an dem sie wohnten, benannt waren, der See selbst aber seinen Namen von dem ihn begrenzenden *kaukasischen* Gebirge hatte, das die kaukasischen Völker nach Eratosthenes bei Strabo (Buch XI) in ihrer Sprache *Kasp, Κάσπιον* nannten. Aber *Κάσπιον* selbst war nur *Κασπα* = *Kaçya-pa* und neben der erweiterten Form kommt gerade im Westen des Kaspischen Meeres vielfach die gewiss ursprünglichere, weil eben nicht erweiterte Form *Κασιο,* ja sogar *Κασο* vor, das auf iranisch-indischem Boden nur noch in dem Flussnamen *Kâseh-rud, Kaçik* sich wiederspiegelt. Bei Apollonius Rhodius in seinem Gedicht über den Argonautenzug, welches von wiedererweckten Ueberlieferungen der griechischen Urzeit *strotzt,* heisst im IV. Buch das Kaspische Meer das *kaukasische,* also nach dem Gebirge Kaukasus. Aber Apollodor in seinen Göttergeschichten I, 6, 3 nennt den Kaukasus *τὸ Κάσιον ὄρος,* als das Gebirge, in welchem der Drache Typhon hauste. Nach diesem Gebirge war ohne Zweifel das gleichnamige *Κάσιον ὄρος* in Syrien und in Aegypten bezeichnet. Was nun aber das für uns Massgebende ist und uns wieder auf den alten Berggott Kaçyapa zurückführt, ist die Mittheilung des Plinius in seiner Hist. Nat. V, 22, 80, *dass man vom Mons Casius in Syrien aus die Sonne zuerst erblicke.* Also die ursprünglichste Form des Götterberges Kaçyapa war Kaçya, *Κασιος* oder, noch einfacher, wie Pseudo-Plutarch in seinem Tractat über die Flüsse, einem durch und durch mit iranischen Ueberlieferungen gesättigten Büchlein, weiss, *Κάσος.* Nach Libanius war aber *Κάσος* ein alter König, der, wie Rhadamanes und Sarpedon, von Minos vertrieben worden war, sowie auch auf dem *Κάσιον ὄρος* in Syrien ein uralter *Ζεὺς Κάσιος* verehrt wurde. Denken wir uns für *Κάσιος* als Stammform *Κάσος,* das von der Sanskritwurzel *kâç,* „glänzen, leuchten", nicht getrennt werden darf, so ergiebt sich uns als das Urbild der Kaçyapa-*Κάσπιον*-berge

der *Kasbek* des Kaukasus, der glockenförmige Domvulkan, der den zweiten Theil seines Namen davon hatte, dass daselbst (s. Credner in Ersch und Gruber's Encycl., Sect. II, Thl. 34 (1883), pag. 179—180) georgische Edelleute mit dem Titel *Kasi-beg, Kasbek* von Alters her ihren Sitz hatten, um den Verkehr über den dortigen Pass, die Darjalschlucht, zu sichern.

Dort, im Süden des Kasbek, war die Urheimat der vorbrahmanischen Sanskrit-Arier, von wo aus sie zunächst an das Kaspische Meer hinunter und dann im Bogen um dieses herum quer durch Chorasan und Afghanistan in's Pandschab und nach Kaschmir zogen.

---

3. Die Sagartier oder Agastya und Çunaḥçepa Âjîgarti.

Eine sowohl durch ihre sprachlich eigenartigen Lieder im Rigveda, als durch die zum Theil fratzenhaften Legenden, die das spätere Epos über sie erzählt, berühmte und höchst interessante Persönlichkeit der indischen Urzeit ist der Ṛishi Agastya.

Agastya's Lieder, die von Hymnus 165 weg den Abschluss des I. Maṇḍala des Rigveda bilden, kennzeichnen ihren Verfasser als geborenen Iranier, der das Sanskrit des Veda, das im Grossen und Ganzen doch einem einheitlichen Kanon folgt, nur unvollständig beherrscht, so zwar, dass ihm rein iranische, nur aus der Avestasprache erklärbare Sprachformen mit unterlaufen. Dahin gehört vor Allem die Silbenzerdehnung, in Folge welcher ein langer Vocal in zwei gespalten wird, sodass *â* metrisch als *aa* oder *aâ*, *e* aber ganz iranisch als *aê*, *o* ferner als *aô* gelesen, der Halbvocal *ṛ* endlich, ganz wie im Zend, als *ere* oder *ari* verwerthet werden muss. So, um mit Hymnus I, 166 zu beginnen, erfordert das Metrum in v. 6 *vao* für *vo,*

v. 7 *marutaâm* für *marutâm*, v. 8 *paânti* für *pânti*, v. 10 *praéshṭhâ* für *préshṭha*. In Hymnus I, 167 finden wir v. 6 hintereinander *kuà* für *kvà* und *kuấvaram* für *kvấvaram*. Hymnus I, 169, 1 bietet *çuváḥ* für *çváḥ*, v. 4 *vaédim* für *védim*, v. 5 *dhaeshṭhaḥ* für *dheshṭhaḥ* und *tuám* für *tvám*. Hymnus I, 171, 6 *tuám* für *tvám*. Hymnus I, 173, v. 2 und 3 *haótâ* für *hótâ*, v. 5 *yaódhîyân* für *yódhîyân*, v. 8 ist gar zu lesen: *víçvâo te anu jaóshyâ bhût*. Hymnus I, 174, v. 2 *ariṇavaḥ* für *ṛinoḥ*, v. 6 *jaghanuân̐ indara mitraérûn*, v. 8 *adaevîr* und v. 9 wieder *ariṇavaḥ*. In sämmtlichen Agastyahymnen ferner verlangt das Metrum die Zerdehnung des Namens *Indra* in *Indara*, für deren Wiederholung sich von Hymnus I, 165—191 volle 22 Fälle nachweisen lassen. Für den specifisch iranischen Charakter dieser Zerdehnung des Namens des Gewittergottes Indra vgl. z. B. den Namen des in Balkh vom Hindukûsh herab in den obern Oxus sich ergiessenden Flusses *Inderab* oder *Anderab*.

Viel wichtiger jedoch für die Beurtheilung des iranischen Charakters der Sprache der Agastyahymnen sind die iranischen Flexions- und Wortbildungsformen, die zum Theil aus dem doch nur spärlich überlieferten Sprachgut der Avestasprache noch nachgewiesen zu werden vermögen, während für die Aufhellung anderer bis jetzt das kritische Material fehlt. Um nur bei den wirklich erklärbaren zu bleiben, so fällt uns in Hymnus I, 173, 4 insbesondere die erste Vershälfte auf, die völlig Zend ist:

taấ karma ashatárâ[ṇi] asmai
prá cyautnấni devayánto bharante |

Ludwig (Rigveda, Bd. II, pag. 46) übersetzt: „recht schnell wollen wir dies ihm vollführen, beeilende Kräfte lassen zum Vorschein kommen die Frommen“. Im Commentar (Bd. V, pag. 45) bemerkt er: „*ashatarâ* vermuthungsweise übersetzt. — *cyautnấni* S. *cyâvayitrîṇi* zu sehr specialisirt“. Grassmann in seiner Uebersetzung des Rigveda hat (Bd. II, pag. 168):

„Zu Indra lasst uns diese Gabe fördern,
Die Frommen bringen ihm die Kraftgesänge".

Beide Uebersetzer umgehen das Adjectiv *ashatarâ,* das vom sanskritischen Standpunkt aus auch nicht erklärt werden kann. Es ist aber ganz einfach der Comparativ plur. neutr. des Zendadjectivs *asha,* „heilig", der Comparativ im Superlativsinne gefasst, wie häufig im Zend, und *cyautnâ* ist ebenso ganz einfach = *skyaothnâ* im Zend, im Sinne von heiliger Handlung, sodass also *cyautnâ* nur die tautologische Parallele zu *karma ashatárâ* bildet:

„diese heiligen Handlungen bringen ihm,
(ja) die heiligen Handlungen die Frommen dar".

In v. 12 desselben merkwürdigen Hymnus lautet der erste Halbvers nach der Tradition:

mó shú ṇa indra atra pṛitsú devair
ásti hí shmâ t[a]e çushminn avayâḥ.

Ludwig übersetzt: „nicht Kampf hier mit den Göttern [sei uns], Indra; denn hier, o kräftiger, ist dein Opferantheil". Der reine Aberwitz! Wo im ganzen Veda zeigt sich auch je nur der Schimmer einer Vorstellung von einem Kampfe der Menschen gegen die Götter? Freilich kann, vom Standpunkt des Sanskrit aus, die Stelle wirklich nicht anders, als Ludwig es thut, übersetzt werden. Ganz anders stellt sich die Auffassung, sobald wir uns erinnern, dass wir es hier mit dem Literaturprodukt eines Iraniers zu thun haben. Dann muss aber das *mó shú* zu Anfang des Verses zusammengezogen und als das Zendadverb *moshu,* „rasch, geschwind", übersetzt werden, das sich etymologisch mit dem lateinischen *mox* deckt. Demgemäss muss dann der Vers übersetzt werden: „*Rasch,* o Indra, (komm) zú uns in den Schlachten mit den Göttern (zusammen); denn hier, o Kräftiger, ist dein Opferantheil". Nach der Auffassung der Brahmanen, schon im Veda, wohnt dem Opfer zwingende Kraft inne.

Schon mit diesen Belegen rein sprachlicher Natur dürfte der iranische Charakter der Agastyahymnen zur Evidenz nachgewiesen worden sein. Es gesellen sich aber zu diesen zunächst doch nur formalen Gründen noch eine Reihe ganz realer Anhaltspunkte, die zunächst in der häufigen Erwähnung des Meeres ihre Stärke haben. Agastya preist Rigv. I, 174, 9 Indra, dass er den Turvaça-Yadu (zwei im Veda häufig als aus der Ferne hergekommene Reitervölker von vielleicht höchstens *iranisirter* Anlage) über das Meer (*samudrám áti*) gerettet habe. Sodann verherrlicht Agastya im Hymnus Rigv. I, 182 die Açvinâ, das vedische Dioskurenpaar, dass sie den Taugrya, der (v. 6) im Dunkel des Meeres rettungslos stecken geblieben war, mit vier beflügelten Schiffen aus dem grossen Schwall (*kshódaso maháh*) an's sichere Ufer gebracht hätten. Dieses Ereigniss wird von vielen andern Rigvedadichtern noch näher beschrieben und wird uns anderwärts wieder beschäftigen. Hier genügt die Erwähnung des Meeres durch den Dichter Agastya. Auch die Stelle I, 186, wo Sindhu vorkommt, möchte auf das *Meer* und nicht auf einen Strom, zumal nicht den Indus, Bezug haben. Die Stelle lautet: „Auch der Drache der Tiefe (*Ahi budhnya*) verschaffe uns Freude, wie zum Jungen kommt die säugende Sindhu". Der Drache der Tiefe, der nach späterer Auffassung im Dunstmeer der obern Atmosphäre hauste, war ohne Zweifel ursprünglich der Dämon der wirklichen Meerestiefe gewesen, worauf auch in unserer Stelle die Sindhu hinzudeuten scheint, die hier mit Ahi Budhnya in Parallele steht. Ist *Ahi budhnya* = Zend *gafyôpaiti*, „Herr der Tiefe"?

Agastya steht also in geographisch naher Beziehung zum Meere. Sehen wir zu, ob sich die Etymologie des Namens mit dieser Beziehung vereinigen lässt. Agastya wird in der indischen Tradition zusammengestellt mit *aga* + *styâna*, „in einem Krug geronnen". So werthlos die Etymologie an sich ist, so giebt sie uns doch wieder den Fingerzeig, in welcher Richtung Agastya, nachdem er einmal deificirt worden war, sym-

bolisch verwerthet wurde. Denn der Krug deutet in aller Mythologie — man denke nur an die griechischen Wassergötter und Nymphen — naturgemäss die Beziehung zum Wasser an. Das indische Epos erzählt denn auch mancherlei, zum Theil widerwärtige Legenden, wie Agastya als Sohn des Sonnengottes Mithra und des Meergottes Varuṇa aus einem Wassergefäss geboren wurde, wovon er den Namen *Kumbhayoni, Kumbha-sambhava, Ghaṭodbhava* empfing. Eine Legende erzählt auch, dass Agastya das Meer ausgetrunken habe, woher er den Namen *Pitâbdhi* empfing. Nach einer andern Legende frass er den Asura *Vâtâpi* („im Wind schwellend") auf, der als Sohn des *Hrâda* oder *Hlâda* („Erquickung") deutlich beweist, dass er zu den Wasserdämonen gehört. Im Rigveda selbst aber, ja in einem Agastyahymnus Rigv. I, 180, 8 wird erzählt, wie sehr Agastya die beiden Açvinâ Tag für Tag bei der Gewinnung von Virudra's Quelle (*Vîrudrasya prasrâvaṇasya sâtaû*) ausgezeichnet habe, Agastya, „berühmt unter den Helden der Männer" (*narâṃ nṛíshu prâçastaḥ*).

Betrachten wir nunmehr den Namen *Agastya* selbst. Aus der Zusammenstellung mit *agasti, pulasti* ist nichts zu gewinnen, da dieselbe offenbar auf der Voraussetzung beruht, Agastya sei eine reine Sanskritform, die ohne weiteres nach Analogie der Bildungen auf *asti* erklärt werden müsse. Wir haben aber aus rein formalen, sowie dann aber auch aus rein realen geographischen Nachweisen schliessen müssen, dass Agastya der Name eines Iraniers sei, der in Beziehungen zum Meere stehe und solcher Beziehungen in einem andern Sinne, als dass *iranische* Meere darunter verstanden werden dürften, lassen sich für die ältesten Hymnen des Rigveda — und die Agastyahymnen gehören schon wegen ihrer Infinitive auf *-dhyai* dazu — keine annehmen oder nachweisen. Hat aber der Name *Agastya* iranischen Ursprung, so werden sich an demselben iranische Lautgesetze offenbaren, oder, was dasselbe, es werden sich am Namen *Agastya* Spuren der Assimilation des Namens an das

sanskritische Lautsystem zeigen lassen. Da nun aber präsentirt sich in Wahrheit kein iranischer Name besser zur Vergleichung mit *Agastya,* als der uns allerdings zunächst aus dem Griechischen überlieferte Name *Σαγάρτιος,* dem sich aus den persischen Keilinschriften sofort die entsprechende Form *Açagarta* anreiht. Wir halten aber auch den Namen *Açagarta,* so alt er ist, doch nicht für ursprünglicher als *Σαγάρτιος,* indem wir das Anfangs-*a* für nichts anderes, als das in iranischen Namen häufig rein pleonastisch auftretende Vorschlags-*a* betrachten, wie in *Ἄμαρδοι* für *Μάρδοι, Ἄπαρνοι* für *Πάρνοι* u. a. Die Umwandlung der Lautgruppe *rt* in *st* hat ihr typisches Vorbild in dem Verhältniss des sanskritischen *hasta,* „Hand", von Wurzel *har,* „ergreifen, nehmen", zu älterem **harta,* vgl. griechisch *χείρ.*

Ueber den iranischen Volksstamm der *Sagartier* wissen wir wenig. Das Aelteste und Beste über sie stammt aus Herodot, der leider vergisst, uns ihre Wohnsitze mitzutheilen. Aus Buch VII, cap. 85 des Herodot erfahren wir allerdings, dass sie keine festen Wohnsitze hatten, sondern dass sie, ein wildes Reitervolk, nomadisirten. Aus der Angabe Herodot's, die Sagartier trügen, wie sie denn Perser seien und persisch sprächen, halb persische, halb paktyische Tracht, wäre zu schliessen, sie seien Nachbarn der Paktyer, d. h. der alten Bewohner des jetzigen Afghanistan gewesen, worauf gestützt Kiepert sie auch zu westlichen Nachbarn der *Πάκτυες macht.* Die Sagartier zeichneten sich als echtes Reitervolk durch den geschickten Gebrauch des Lasso aus (Herodot VII, 85).

Richtig ist die Schlussfolgerung, dass ein Nomadenvolk zu Ross sogar sehr weit auseinander gelegene Gebiete zu relativen Wohnsitzen haben kann, auf jeden Fall. Und so ist es denn auch erklärlich, wenn wir Sagartier im Osten und im Westen, im Norden und im Süden Irans verzeichnet finden. Nach Ptolemaeus wohnten die Sagartier an den Pässen des Zagros. Justi hat in seinen Beiträgen zur alten Geographie Persiens

I, 24 wahrscheinlich gemacht, dass es diese, in Adiabene wohnenden Sagartier waren, deren Anführer nach der Niederdrückung ihres Aufstandes von Darius in deren Hauptstadt Arbaira (Arbela) hingerichtet wurde. Dann aber wird die Provinz Açagarta in Darius' Keilinschriften wieder, übereinstimmend mit Herodot, unter den östlichen Provinzen aufgezählt. Aber ebenso, wie hier Sagartier im äussersten Westen (in Adiabene) und dann wieder im äussersten Osten Irans (neben den *Πάκτυες*) aufgeführt werden, so treffen wir Sagartier auch im tiefsten Süden, wie im höchsten Norden Irans: Herodot erwähnt VII, 85 die Sagartier unter den Stämmen der Provinz Persis und Stephanus von Byzanz (ed. Meineke, pag. 549) versetzt Sagartier an's Kaspische Meer. Die bis jetzt unbeachtete Stelle des Stephanus lautet: *Σαγαρτία, χεῤῥόνησος παρὰ τῇ Κασπίᾳ θαλάσσῃ· τὸ ἐθνικὸν Σαγάρτιοι.* Wir werden gleich sehen, wo etwa diese *χεῤῥόνησος* gesucht werden müsse.

Die ungeheure Entlegenheit der verschiedenen Wohnsitze der Sagartier im Osten und Westen, im Norden und Süden Irans giebt nun auch den Schlüssel zu der Vielgestaltigkeit, in welcher uns der Name dieses Reitervolkes im Rigveda und in den griechischen Geographen entgegentritt.

Als Khosru II. (590—628) vor dem Kaiser Heraklius, der von Armenien her sich der assyrischen Grenze nahte, fliehen musste, zog er sich in das Schloss *Sagarth* zurück, was, wie Justi, dem wir diese Mittheilung Patkanof's im Journal Asiatique VI, 7, 214 verdanken (Beiträge zur Geographie des alten Persiens I, 24), bemerkt, seinen Namen wohl von den Sagartiern erhalten hat. Der Reisende Kusikow (1880—1881) kam von Bitlis über *Sgert* (*Sa'ird*) und Diarbekr nach Charput. Kiepert in den Verhandlungen der Ges. f. Erdkde. zu Berlin, 1884, pag. 298 ff. Ptolemaeus aber erwähnt in Armenia major in der Gegend von Korrha bei Thospia eine Stadt *Arta-sigarta.* Eine Stadt dieses Namens kennt aber auch Stephanus von Byzanz (ed. Meineke, pag. 274). Unter den verschiedenen

Städten, Namens Ἐπιφάνεια, zählt er als vierte eine solche am Tigris auf: τετάρτη κατὰ Τίγριν. ἐκλήθη δὲ καὶ Ἀρκεσίκερτα, ὅ ἐστιν Ἀρκεσίου κτίσμα. Nach Anm. 20 zu dieser Stelle bieten aber nur die zwei Handschriften B. H. diese Namensform. Vielleicht erklärt sich der Name der Stadt Σιγὰλ, die Isidor von Charax in Sakasthene aufführt, aus der Spielform *sigart,* denn gerade in Sakasthene sassen ja die östlichen Glieder des weitverbreiteten Nomadenvolkes. Darf man auch *Zaghertân* (nach Barbier de Meynard, Dict. géogr. de la Perse, pag. 286, bourg voisin d'Hérat), hierherziehen?

Die Form *Sigarta* führt uns über die assyrische Variante des Namens *Açagarta,* nämlich über *Zikruti* (für *Zikurti*) zu dem Namen des Çunaḥçepa *Âjîgarti,* eines Ṛishi, dessen Hymnen (Rigv. I, 24—30) höchst merkwürdiger-, aber nunmehr, da er ebenfalls ein Sagartier ist, für uns ganz verständlicherweise, mit denen seines Stammesverwandten Agastya im ersten Maṇḍala des Ṛigveda aufgehoben sind. Formell zeichnen sich die Çunaḥçepalieder durch keine sprachlichen Eigenthümlichkeiten aus, wogegen sie im Hymnus auf Varuṇa (I, 25) eine der des Mithra-Yasht ganz auffallend ähnliche iranische Anschauungsweise zur Schau stellen.

Im Namen *Âjîgarti* nehmen wir eine Nebenform des Namens *Açagarta* der persischen Keilinschriften wahr. Er geht zunächst zurück auf *Ajîgarta,* leider aber sagt uns keine Andeutung, wer dieser Vater des Çunaḥçepa gewesen sei. Wir müssen uns also an des Letztern Lieder halten. Da begegnet uns denn wieder, wie in den Hymnen des Agastya, eine uns nunmehr zum Voraus verständliche Bekanntschaft mit dem Meere. Von Varuṇa, dem höchsten Himmelsgotte selbst, heisst es Rigv. I, 25, 7: „der da kennt der Vögel Ort, die die Luft durchfliegen, *der als Meerbewohner die Schiffe kennt*" (*véda nâváḥ samudríyaḥ*). Auch die Stelle Rigv. I, 27, 6:

vibhaktâsi citrabhâno
síndhor ûrmấ upâká ấ |
sadyó dâçúshe ksharasi ||

„Vertheiler bist du, strahlender,
in Stromes Wogen fliessest du
sogleich dem Frommen nah herbei". (Grassmann.)

Auch in dieser Stelle, wo Agni's, des Feuergottes, Huld gegenüber dem pflichtgetreuen Opferer gepriesen wird, ist unter dem *Sindhu* zweifellos nicht der Indus, sondern wiederum, wie in der betreffenden Agastyastelle oben, das Meer zu verstehen, dessen Enkel (*apâm napât*) eben Agni ist. Jedoch ist in dem Çunaḥçepaliede I, 30, das an Indra, resp. zum Theil an das indische Dioskurenpaar, an die Açvinau gerichtet ist, in v. 18 wohl vom Himmelsocean, nicht vom realen irdischen Meere die Rede. Die Stelle I, 30, 18 lautet:

samânáyojano hí vâṃ
rátho dasrâv ámartyaḥ |
samudré açvinéyate ||

„denn euer ew'ger Wagen, gleichgeschirrt, o wunderkräftige
Açvins, läuft in dem Himmelsmeer".

Hier ist bereits die auch anderwärts im Rigveda vielfach vorkommende Verhimmelung des irdischen Oceans eingetreten, die aber eben nur möglich war, wenn der transcendalen Bedeutung des Meeres die reale irdische vorausgegangen war.

Es ist also auch aus diesen Stellen der iranische Ursprung der Lieder des Çunaḥçepa ersichtlich. Diese Provenienz der Familie des Çunaḥçepa geht aber zur Evidenz aus deren Namen hervor. Nur Angehörige eines Volkes, das die Hundeverehrung kannte, durften Namen tragen wie *Çunaḥçepa* und seine Brüder *Çunaḥpucha* und *Çunahotra:* „Canis mentula", „Hundeschwanz"

und „Hundeopfer“. Der Inder verachtete den Hund schon in der Urzeit. Gott Indra weiss in dem höchst merkwürdigen Liede Rigv. IV, 18 sein Elend nicht drastischer zu beschreiben, als dass er v. 13 erzählt: *ávartyâ çúna ântrâṇi pece,* „in der Noth habe ich Hundegeweide mir gebraten“, was für einen hundeverehrenden Iranier nichts so Entsetzliches gewesen wäre. Denn wie ganz anders lautet die iranische Beurtheilung des Hundes! „Wer einen Hund tödtet, der das Vieh hütet, oder einen, der das Dorf hütet, oder einen, der auf's Blut geht, oder einen, der zu Kunststücken abgerichtet ist: fürchterlicher für uns und grauenvoller geht dessen Seele hinüber in die jenseitige Welt, als ein Wolf, welcher umherschweift in dem Grauen erregenden, tiefen Walde“. So lautet es im Avesta, Vendidad XIII, 8. „Die Art und Weise, wie der Hund im Avesta gepriesen wird“, sagt Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum, pag. 371, „widerstrebt oft geradezu unserm Geschmack“. Und dann fährt er fort: „In einem seltsamen Panegyrikus, dessen Wortlaut für uns ohne Interesse ist, werden seine Eigenschaften mit denen eines Priesters, eines Kriegers, eines Ackersmannes, eines Sklaven, eines reissenden Thieres, einer Buhldirne und eines kleinen Kindes verglichen!“ Vgl. Geiger a. a. O. über die Heiligkeit der Hunde bei den Iraniern von pag. 368—373. Ebenso Duncker, Gesch. der Arier im Alterthum, pag. 553—555. Nur einem derart in die Hunde vernarrten Volke wie den Iraniern, insbesondere den Zoroastriern, konnte es beifallen, sich sogar „Hundeschwanz“ zu nennen, von dem viel abscheulicheren Namen *Çunaḥçepa* zu geschweigen!

Ergiebt sich aus dieser Untersuchung über den iranischen Charakter der Agastya- und Çunaḥçepahymnen des Rigveda, sowie über den Sagartyacharakter des Namens dieser beiden Ṛishi, die Nothwendigkeit, ihre Wohnsitze auf dem Hochland von Iran zu suchen, so erhebt sich, wenn die bisherige Beweisführung zugleich das Resultat zu Tage gefördert hat, dass

sowohl Agastya als Çunaḥçepa in Beziehung zum Meere gestanden haben, die Frage, welches dieses Meer sei. Und hier wagen wir nun, das Bekannte wieder an Bekanntes anknüpfend, die Ansicht auszusprechen, dass *diese* Sagartier, denen *Agastya* und *Çunaḥçepa*, der Sohn *Ajîgarta's* angehören, kein anderes Volk sind, als die uns aus Ptolemaeus bekannten *Σαγαραῦκαι*, die ich in der Fernschau, Bd. III (1888), pag. 294 als sanskritische *sagara* + *oka*, als „Meeranwohner" nachgewiesen habe. Nach dem ihnen von Kiepert in seinem Atlas antiquus angewiesenen Wohnsitze sassen sie in der Halbinsel des Kaspischen Meeres, die durch die Bay von Karabogas nach dem Norden zu gebildet wird. Diese an der mittleren Ostküste des Kaspischen Meeres tief in dasselbe hinein sich erstreckende, nach Norden zu durch einen Hauptarm des angeblich alten Laufes des Oxus begrenzte breite Landzunge wäre demnach die *χεῤῥόνησος* der *Σαγαρτία*, von welcher oben pag. 69 Stephanus von Byzanz spricht.

Die Vermuthung, das Meer, von welchem die Sagartier Agastya und Çunaḥçepa in ihren Liedern sprechen, sei das Kaspische Meer, wodurch alsdann die Gleichstellung der Sagartier mit den Sagaraukai bestätigt würde, empfängt nun noch Bestärkung durch jene einzige Stelle des Rigveda, in welcher unmittelbar vom Meere unter der Bezeichnung *sâgara* die Rede ist. Die Stelle lautet:

índrâya gíro ániçitasargâ apáḥ prérayam ságarasya budhnât |

„dem Indra will ich Lieder in ununterbrochenem Flusse
wie aus des Oceans Becken (Boden) entsenden". (Ludwig.)

Die indischen Commentatoren schon der ältesten Zeit nehmen hier *sâgara* wieder, wie immer, wenn vom Meere die Rede ist, als Bezeichnung des Himmelsoceans und so erklären auch Böhtlingk und Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch Bd. VII, pag. 513. Man muss aber blind sein, um aus *dieser* Vedastelle gerade das „Luftmeer" herauszuinterpretiren, wo die Beziehung

zum realen irdischen Meere so handgreiflich vor Augen liegt. Da nun aber das unverwerfliche Zeugniss, das der Name und der Wohnsitz der *Σαγαραῦκαι* giebt, schlechterdings dem irdischen Meere und zwar dem Kaspischen Meere gilt, so wird fortan jede Einwendung, die Inder hätten das Kaspische Meer nicht gekannt, schon an dieser Vedastelle mit dem *ἅπαξ λεγόμενον sâgara* scheitern. Und das um so mehr, als, wie weiterhin noch wird dargethan werden, der Hymnus Rigv. X, 89, der einem sonst unbekannten Dichter Reṇu zugeschrieben wird, ein durchaus iranisches Gepräge zeigt, wie sich schon aus den iranischen Wörtern und Begriffen *drôghamitra,* „Mithrabetrügend" (v. 12), *mitrakrúvaḥ,* „Mithraverletzend" (v. 14) und der Erwähnung der *Ogaṇa,* eines turkotatarischen Volkes, ergiebt.

Von der Macht der Sagartier ist das indische Epos voll, wenn es nämlich — und es hat nun nach allem Vorhergehenden keine Schwierigkeit mehr — angeht, den König *Sagara* und seine Söhne, die *Sagara* oder *Sâgara,* auf die Sagartier zu beziehen. Die Sagartier stellten, nach Herodot VII, 85, zum Heereszuge des Xerxes gegen Griechenland achttausend Reiter, die Repräsentanten eines gewiss gewaltigen Volkes. Das Mahâbhârata erzählt aber, Sagara habe sechzigtausend Söhne gehabt und durch diese die Erde aufwühlen lassen, um ein zum Opfer bestimmtes Pferd wieder aufzufinden. Der Weise Kapila habe die Frevler verbrannt und Bhagiratha, ein Nachkomme Sagara's, habe die Gañgâ vom Himmel auf die Erde geführt, um sie zu entsündigen. Das Meer, in welches die Asche der Verbrannten durch die Gañgâ geleitet wurde, erhielt zu deren Ehren den Namen *Sâgara.* (S. Böhtlingk-Roth s. v. *sagara* a. a. O.) Ohne mich hier auf die symbolische Zahl sechzigtausend oder auf die andern Züge der Sagaralegende näher einzulassen, so geht doch aus der ganzen Erzählung hervor, welchen Schrecken vor Zeiten die gewaltige Streitmacht der reisigen Sagartier den brahmanisirten Völkern eingejagt habe und wie alsdann die Nachkommen jenes frevel-

haften Eroberer- und Blutsaugergeschlechtes selbst brahmanisch geworden seien und das von den Vätern begangene Unrecht zu sühnen sich entschlossen hätten.

Zu dieser hier nicht weiter auszuführenden Legende von der Brahmanisirung der ursprünglich iranischen Sagara stimmt nun noch eine andere merkwürdige Legende des Vishṇupurâṇa (übers. von Wilson, Bd. III, pag. 290). Das dritte Capitel des vierten Buches jenes Epos über die Emanationen des Sonnengottes Vishṇu erzählt: Sagara sei von einem Weisen, Namens *Aurva*, im Veda und im Gebrauch des Feuerwappens, des *Âgneyâstra*, unterrichtet worden, vermittelst dessen er alles ihm Widerstrebende sofort hätte in Asche legen können. Als er Mann geworden sei, habe er sein väterliches Königreich, das ihm die seinem Vater feindlichen Stämme entrissen gehabt hätten, wieder zurückerobert, indem er die Haihayas und Tâlajaṅghas vernichtet habe. Er würde, so erzählt das Vishṇupurâṇa weiter, selbst die Çaka, Yavana, Kamboja, Pârada und Pahlava aufgerieben haben, wofern ihm nicht Vasishṭha, der Familienpriester des Sagara, auf das Flehen jener Völker Einhalt geboten hätte!

Deutlicher als in dieser Legende kann sich der ursprünglich iranische, vielleicht gar zarathustrische Charakter der Sagara nicht ausdrücken. Das *Âgneyâstra* ist ganz augenscheinlich das *airyanem qarenô,* die königliche Majestät, welche sich als Nimbus auf die arischen Könige niederlässt und als das Reich beschützendes Palladium wirkt (s. über das *qareno* Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 50), in *Aurva* aber darf man eine direkte Andeutung der *Weisheit Ahura's* (d. h. eben *Ahura Mazda's*) erblicken und im Hauspriesterthum des Vasishṭha die Brahmanisirung der eroberungssüchtigen Reiterschaaren Irans. Wie weit die Angabe reicht, Vasishṭha, im Rigveda sonst der Hauspriester des Ṭritsu-Bharata-Königs Sudâs, sei der Hauspriester des Königs Sagara gewesen, wage ich noch nicht zu entscheiden.

---

4. Turanische Völker im Rigveda.

Die griechischen und römischen Geographen führen in ihren Völkerverzeichnissen Centralasiens mehrfach Stämme auf, Namens *Anaryaci, Anaryacae.* So z. B. der Encyclopädist Plinius in seiner Hist. Nat., Lib. VI, cap. 16 am Südostufer des Kaspischen Meeres: *A Caspiis ad orientem versus regio est, Apavortene dicta, et in ea fertilitatis inclytae locus Dareium Mox gentes Tapyri, Anariacae, Stauri, Hyrcani* etc. Und im folgenden cap. 17 berichtet derselbe Gewährsmann aus Transoxanien: *Ultra sunt Scytharum populi. Persae illos Sacas in universum appellavere a proxima gente, Antiqui Aramaeos* (wo offenbar stand Anaryacos). Also schon im Alterthum, nicht erst seit den Zeiten des Mittelalters, als hinter einander Türken und Mongolen wie ein verheerender Steppenbrand über Iran dahinsausten, haben neben Ariern auch Nicht-Arier diesseits und jenseits des Oxus, diesseits und jenseits des Kaspischen Meeres gewohnt. So hat, was die anderwärts gemeldeten *Anaryaci* in Medien und Atropatene betrifft, schon Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 384, eingesehen, dass arische und türkische Stämme dort seit ältesten Zeiten nebeneinander sassen. Und was Cisoxanien anlangt, so macht Spiegel, ebendas., pag. 596, Anm., darauf aufmerksam, dass der Turanierfürst Afrâsiâb im Schâhnâme am Schehdflusse jagt, den er und Justi für den Herirud halten. „Inconsequent ist das freilich insofern, als ja eigentlich Afrâsiâb diesseits des Oxus nichts zu suchen hat und es dürfte damit bewiesen sein, dass schon in alter Zeit die Turanier fast bis an die eranische Grenze vorgedrungen waren“. Dasselbe Verhältniss wird wohl im Nordwesten Indiens gewaltet haben, wohin die Brâhmaṇa, jene sehr alten indischen Commentare zu den Veda, ihre *Anârya* setzen, die nicht nur, wie Weber, Ind. Stud. I, 186 will, als zwar arisch sprechende, aber nicht brahmanisch eingerichtete

Arier, sondern als vollblütige Nicht-Arier genommen werden müssen. So kann wohl der Flussname *Karatoyâ,* der dem indischen Nordwesten angehört, kaum anders denn als eine hybride Composition von türkisch *kara,* „schwarz", und sanskritisch *toya,* „Wasser", aufgefasst werden, also ein indischer *Karasu* oder *Karatschai.*

Vielleicht bietet selbst die Sprache des Rigveda ein Wort dar, das, formal ganz sanskritisch aussehend, am Ende doch nur sanskritische Assimilation eines türkischen Wortes ist. Wie nämlich Zusammenhang zwischen griechischem *τυρός,* „Käse", und turkotatarisch *turak,* magyarisch *turó,* „Käse, gesalzene Milchspeise", wohl nicht geläugnet werden kann und zwar Zusammenhang (vgl. Vambéry, Die primitive Kultur der Turkotataren, pag. 94) so, dass die *Griechen* als die *jüngeren* von den Türken gelernt und geliehen hätten, so scheint mir auch ein ähnlicher Zusammenhang zwischen turkotatarisch *jogurt, jôurt,* „gestockte oder geronnene Milch", von *jokun, jogun,* „dick, hart, fest, dicht" (Vambéry, ebendas., pag. 93) und dem *yujyam payas* des Rigv. VI, 52, 10 vorhanden zu sein. Mir scheint nämlich die Roth-Grassmann'sche Bedeutung von *yujyam payas* als „angemessener, geeigneter Trank", (Grassmann in der Rigvedaübersetzung „willkommener Trank", Ludwig „gebührender Trank") viel zu allgemein und verschwommen, als dass sie brauchbar wäre, wogegen der terminus, durch „saure, geronnene, feste Milch" wiedergegeben, sehr prägnant sein würde. Die Götter werden in Rigv. VI, 52 bei einer Frühanrufung vor Tag gebeten, sich beim Opfer einzustellen, wo es (Str. 8) Somatrank mit süsser Milch gemischt, dann Ghṛita (heisszerlassene Butter) und (Str. 10) obendrein noch *yujyam payas,* sauere Milch (die Delicatesse des Nomaden, gewöhnlich im Veda als *dadhi* bezeichnet) gebe. Da nun aber das turanische Element nach Sprachbildung und relativer Hirtencultur in Centralasien überall als das primitivere, vor dem Indogermanischen Vorausgehende sich erweist (man denke nur an die Keilinschriften!), so muss angenommen werden, dass

der terminus technicus *yujyam payas* des Rigveda sich erst nach dem Muster des wohl vielfach gehörten turanischen *yokun, yogun,* resp. *yogurt,* gebildet habe.

Ein Name, der schon ganz turanisch anklingt, wiewohl er rein iranisches Gepräge hat, ist *Ugrâdeva,* König der im Rigveda nur erst halbiranisirten Turvaça-Yadu, der auch den deutlich turanischen Beinamen *Turvîti* trägt (Rigv. I, 36, 18). Der Name *kann,* rein sanskritisch, aus *ugra,* „furchtbar, schrecklich", und *deva,* „Gott, König", erklärt werden. Wie aber, wenn er, ein traditioneller Erbname, bedeutete: „der König der *Ugra,* der *Ugrer,* der *Ungern?"* Ein mit dem Namen durchaus an die *Ungern* erinnerndes Türkenvolk tritt im Veda mehrfach hervor. Im Sâmaveda I, 4, 1, 5, 5 begegnet dieses Volk unter dem Namen der *Ugaṇâ: yo no vanushyânu abhidâti marta ugaṇâ vâ manyamânas turo vâ,* „wer uns mordlustig nachstellt, der sterbliche, der Ugaṇâ, oder zornmuthig und jäh". Und in der Taittirîya-Saṃhitâ des schwarzen Yajurveda IV, 1, 10, 2: *yâḥ senâ abhîtvarîr â vyâdhinîr ugaṇâ uta | ye stenâ ye ca taskarâs tâns te agne 'pi dadhâmy âsye || dânshṭrâbhyâm malimlûn jambhayais taskarâ uta | hanûbhyâm stenân bhagavas tâns tvaṃ khâda sukhâditân,* „die uns nachstellenden, verfolgenden Horden, die Ugaṇa, sie, *die Räuber und Diebe,* die überliefern wir, Feuergott, deinem Rachen, mit den Fangzähnen zermalme die Mörder, mit den Eckzähnen die Diebe, mit den Kiefern die Räuber". Dieses kurze Gebet an den Feuergott Agni giebt uns mit seinen Epithetis ornantibus einen Begriff dessen, wessen man sich in vedischen Zeiten von diesen Ugaṇâ versah. Und der ganze Hymnus Rigv. X, 89 ist in demselben Sinne gegen die *Ogaṇâ* gerichtet. In den Strophen 12, 14, 15 wird der Schlachtengott Indra angefleht:

Str. 12. „Vorwärts wie der starkglühenden Ushas Wahrzeichen soll, Indra, dein Pfeil beweglich gehn; er durchbohre wie ein vom Himmel geschleuderter Stern mit heissester Lohe die Mithratrüger (*drogha-mitrân*).

Str. 14. Wann war denn etwa, Indra, diese deine Klugheit, als du das nach Frevel begierige Rakshas (Ungeheuer) spaltetest? da, wie bei der Schlachtbank eines *Mitrakru's* die Rinder, sie dort auf der Erde hingestreckt liegen.

Str. 15. Sie, die Feindschaft beabsichtigend, auf uns losgezogen, die mächtig angewachsenen *Ogaṇa*, o Indra, die Unfreunde (*amitrâ*), sollen in blindes Dunkel gerathen, um diese herum (aber) sollen sehr helle Nächte sein.

Als *Mörder, Räuber, Diebe,* die in mächtigen Horden dahinjagten, stimmen diese *Ugaṇâ* oder *Ogaṇâ* vollkommen zu den Turk- oder Mongolenschwärmen, deren verheerende Raubzüge uns spätere Geschichtsschreiber bis in's Mittelalter hinein mit denselben Farben schildern. Vambéry theilt uns in seinem Ursprung der Magyaren, pag. 120, aus Al-Bekri's Beschreibung „vom Lande der Mashgarie" folgende Darstellung eines offenbar zu den vedischen *Ugaṇâ, Ogaṇâ* zu stellenden Magyarenvolkes der ältesten Zeit, der *Ogona,* mit: „Dieses Land befindet sich zwischen dem Lande der Petschenegen und dem zu Bulgarien (am Kaspischen Meer) gehörenden Eshkel. Die Mashgaren sind Götzenanbeter. Der Name ihres Königs ist Kundu. Es ist dies ein in Zelten wohnendes Volk, welches nur regen- und weidereiches Land aufsucht. Die Breite ihres Landes beträgt hundert Farsakh, ebensoviel die Länge. An einer Seite grenzt ihr Land an Rum, an einer andern Grenze, die sich an die Steppe lehnt, befindet sich ein Berg, von einem . . . genannten Volke bewohnt, das Pferde (Füllen), Saumthiere und Aecker besitzt. Weiter unten von diesem Berge wohnt ein Volk أُغرونه *Oguna* genannt, welches an jene muslimischen Länder grenzt, die von Tiflis abhängig sind. Dieses Gebirge erstreckt sich bis zum Lande Derbend und erreicht das Land der Khazaren". Vambéry nennt dann in der Anmerkung dieses Volk *Ogona,* vermuthet aber, es müsse أُغرونه

Ogota corrigirt werden und möchte darunter die Gothen verstehen, deren Reich bis zu den Einfällen der Mongolen fortgedauert habe. Wir halten uns an den Text und sind überzeugt, in den *Ogona* die weiter nach Westen verschlagenen Nachkommen der vedischen *Ogaṇâ* vor uns zu haben.

Mit diesen *Ogaṇâ* sind wir den Hunnen der Völkerwanderung nahe gekommen. Dieselben treten aber in unzweifelhafter Verbindung mit den *Dhuni* und *Cumuri,* im Rigveda sogar direkt unter diesem Namen auf. In Rigv. II, 15, 9 wird der Schlachtengott Indra folgendermassen gefeiert: *svápnenâbhiyúpyâ cúmuriṃ dhúniṃ ca jaghántha dásyum prá dabhítim âvaḥ,* „mit Schlaf überschüttetest du *Cumuri* und *Dhuni,* tödtetest den Dasyu, halfst dem Dabhîti". Die Untersuchung soll sich hier nicht über die beiden Namen *Dhuni* und *Cumuri* hinaus erstrecken, da uns die von den Dichtern des Rigveda mehrfach geschilderte Niederlage dieser angeblichen Wolkendämonen bei anderer Gelegenheit noch einmal beschäftigen wird. Hier genüge vorläufig die Bemerkung, dass *Dhuni* sowohl als *Cumuri* hunnisch-mongolische Namen sind, d. h. *Hunnen und Mongolen* bezeichnen. Wir finden die *Dhuni* zuerst wieder bei dem griechischen Geographen Dionysius Periegetes zur Zeit des Kaisers Augustus, v. 730 (pag. 128 der Oxforder Ausgabe):

Οὖννοι δ' ἑξείης, ἐπὶ δ' αὐτοῖς Κάσπιοι ἄνδρες
Ἀλβανοί τ' ἐπὶ τοῖσιν Ἀρήϊοι . . .

Dazu giebt nun der Commentator Eustathius die werthvolle Anmerkung, pag. 129: *ἢ Θοῦννοι, μετὰ τοῦ ϑ στοιχείου, Κάσπιον ἔϑνος εἰσὶ Σκυϑικόν . . . οὓς Τούρκους Πέρσαι καλοῦσιν.* Also die *Hunnen* hiessen auch *Thunnen* und es waren dieselben, die die Perser *Türken* nannten. Die Existenz dieser vedischen *Dhuni* selbst noch später als zu Augustus' Zeiten verbürgt auch Plinius, Hist. Nat. VI, 20: *Ab Attacoris* (zu lesen: *Ottorocorris*) *Phruri et Tochari, et jam Indorum Casiri, introrsus ad Scythas versi, humanis corporibus vescuntur.* Für *Phruri* haben

andere Ausgaben auch *Thyni*, über deren mongolische Natur in der von Plinius geschilderten Umgebung kaum ein Zweifel walten kann, da die Tocharen, Casiren und Ottorokorra auf die ostwärts des Bolordagh liegenden Hochflächen verwiesen werden müssen.

Die *Cumuri* aber sind gar nichts anderes als ein personificirter Uebername der *Dhuni*, worüber uns Vambéry, Die primitive Kultur der turko-tatarischen Rasse, pag. 104 Aufklärung geben mag: „Die Turkvölker, welche neben ihrem nomadischen Leben etwas Getreide- und Futterbau betreiben, heissen *comru, comri* und werden im nördlichen Steppengebiet als „arm und elend" angesehen und das Wort *comri* wird hier selbst als gleichbedeutend mit *„Bettler"* gebraucht".

Es ist nun erfreulich, wie die Sprache des Avesta diese Etymologie von *Cumuri* an einem Nomadenvolk bestätigt, das schon Ludwig im III. Band seines Rigveda (1878), pag. 207 auf dem Hochland von Iran gesucht hat. Es sind dies die *Derbiker,* die Ludwig zuerst in dem bis auf ihn für einen Wolkendämon gehaltenen *Dṛibhîka* des Rigveda wiedererkannt hat. Die Stelle Rigv. II, 14 lautet: „Ihr Opferpriester, den, der den Dṛibhîka todtschlug, welcher die Kühe austrieb und den Pferch öffnete, ihn, der dem Sturme gleich im Luftraum, den Indra hüllt mit Soma ein, wie das Ross mit Decken!" Der Sinn dieser Stelle ist der: „Gebt dem Schlachtengott Indra, der uns den Derbiker, den Räuber unserer Kühe, erlegt hat, reichlich Soma zu trinken!" Die Derbiker erscheinen in der alten Geographie unter gar manchen Namensvarietäten. Die gewöhnlichste ist *Δέρβικες, Derbices.* So Strabo, Curtius, Plinius, Mela, wahrscheinlich *nur* eine solche Spielart des Namens ist auch *Δρίβυκες*, die Ptolemaeus XI, 2, 5 zwischen die *Λῖγαι* (zu lesen *Γῆλαι*) und die Marder am Kaspischen Meere verlegt. Neben dieser Form *Δέρβικες* ist die gewöhnlichste *Δερβίκκαι.* Ptolemaeus verlegt dieselben nach Margiana an den Oxus, Stephanus von Byzanz in die Nähe der Hyrkanier.

Offenbar gehören hierher auch die bis jetzt unerklärten *Δροπικοὶ* Herodot's I, 125, die unter den Nomaden Persiens figuriren. Eine Umstellung von *Δέρβικιοι* in *Dercebii* finden wir bei Dionysius Periegetes und seinen lateinischen Nachbildnern Priscianus und Avienus. Aethicus kennt in seiner Cosmographia die Derbiker unter dem Namen *Dervicas* (Acc. plur.). Diese merkwürdige Form scheint ihre Bestätigung von einer Stelle des Mahâbhârata erhalten zu können. Im Bhîshmaparvan, v. 317 (s. bei Wilson in seiner Uebersetzung des Vishṇupurâṇa, ed. Hall, Bd. II, pag. 175) erscheint nämlich neben den Bâhlikas ein Volk der *Darvî,* worauf die Partikel *ca,* „und“, folgt. Hier schlägt nun Hall vor: „I would read not *darvî ca,* but *darvîca,* Darvicas. Have we, in *darvîca,* a Sanscritization of درویش *dervish?* But I suspect corruption in the lection. Some Manuscripts have *dârvîca*“. Diese *Darvîca* können sehr wohl die in Margiana um den Oxus wohnenden Derbiker gewesen sein. Denn dort herum, nur noch weiter südlich, bei Sarakhs, giebt es einen Ort *Derbend* (Justi, Beitr. zur Geogr. des alten Persiens, II, pag. 18), der auf *Derbiani* schliessen lässt und nach Wahl, Altes und neues Vorder- und Mittelasien, pag. 465, waren die in der Gegend von Derbend am Kaspischen Meere wohnenden Sanarier des armenischen Geschichtschreibers und Geographen Moses von Chorene *ein* Stamm mit denen, welche bei anderen Alten Derbikes oder *Derbiani* heissen und in demselben Striche wohnten. Wieder andere Formen verzeichnet der Ethnograph Stephanus von Byzanz, der versichert, Ktesias nenne die Derbiker: *Δερβισσοί* oder *Τερβισσοί* (ed. Meineke, pag. 226: *Κτήσιας δὲ Δερβισσούς αὐτούς φησιν ἢ Τερβισσούς*). Die noch nicht identificirten *Δηρουσιαῖοι* Herodot's I, 125, persische Feldbauer, dürften nur eine Weiterbildung des Namens *Derbissoi* sein, also **Dervissiaioi.*

Wir kehren zur Etymologie des Namens Derbiker zurück, die wir Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum, pag. 205, verdanken. Geiger erinnert daran, dass die *Driwika* des Avesta

als eine Gegenschöpfung in Haraiva gelten, als ein Fluch des gesegneten Landes zwischen Merw und Sarakhs. Das Wort *driwika* gehört aber zu baktrisch *driwi*, „Bettel", *drighu*, „arm", sanskritisch Wurzel *darbh* stimmt zum deutschen *darben*. Geiger möchte das Wort durch „Bettelvolk, armes Gesindel" übersetzen. „Die Arier, die auf ihre wohlbestellten Felder und auf ihren guten Viehstand stolz waren, scheinen mit jenem Ausdrucke in verächtlicher Weise die besitz- und heimathlosen Nomadenvölker bezeichnet zu haben, denen sie auf ihren Zügen begegneten". Diese Auffassung nöthigt zu dem Schlusse, dass, wenn die Bezeichnung der Nomaden als *driwika*, *dṛibhîka*, „Bettelvolk", oder als *comri*, ebenfalls „Bettelvolk", von den erbangesessenen Ackerbauern ausging, unter denselben auch erbniedergesessene ackerbautreibende Turkstämme sich befinden mussten, von denen *allein* die Bezeichnung *comri*, „Bettler", zu den Ohren der ihnen benachbarten und befreundeten Arierstämme gelangen konnte. Als solche zur Kultur übergetretene Turkstämme mitten unter den Ariern haben wir uns z. B. die Turvaça-Yadu zu denken, die, wie etwa die Longobarden unter den italienischen, die Gothalanen unter den spanischen Romanen, zu Vollblutitalienern und Vollblutspaniern romanisirt, ihren alten Namen unter den neuen, durchaus umgewandelten Verhältnissen gleichwohl beibehielten. Wie z. B. auch die Preussen und Böhmen.

Zu den vorstehend nachgewiesenen Turkvölkern gehören nun noch folgende andere. In Rigv. X, 59, Schlussstrophe 10 heisst es: „Indra, treib' zum Wagen hin den Zugochsen, der der *Uçînarâṇî* Wagen hergeführt". Die *Uçînarâṇî* ist die Gemahlin des Uçinara und dieser selbst, an Zend *Ushi-dâo*, *Ushi-darena*, beides Bergnamen, erinnernd, darf nicht von *ushi*, „der Verstand", sondern von einem Wort gleich skt. *ushas*, „Morgenröthe", abgeleitet werden (Geiger, Ostiranische Kultur im Alterthum, pag. 130, Anm. 6) und wird etwa „Ostmann" bedeuten. Darf man diese *Uçî-nara* als „Ostmänner" mit den

Εὐσηνοι, Euseni der antiken Geographen identificiren, den *Üsün,* die hoch oben am Ili hausten? Die Freiheit, mit welcher hier das Weib auftritt, ist sonst dem Veda nicht bekannt und gemahnt schon an skythische Lebensweise, wie die Zugochsen. Nach Ktesias (ed. Bähr, pag. 221) kämpften die Weiber der Saken (zu Pferd) wie die Amazonen (*μάχονται γὰρ δὴ αἱ γυναῖκες ἐν Σάκαις ὥσπερ αἱ Ἀμαζόνες*) und nach Strabo (Buch XI, 11) war es die Auszeichnung der Weiber der Sigynnen, eines medischen Stammes, *ihre von kleinen, struppigen Pferdchen gezogenen Viergespanne zu regieren, wozu sie von Kindheit an gewöhnt wurden. Die am besten leiten kann, heirathet wen sie will.*

Noch mehr erinnert an ausgesprochenes Mongolenthum der Name und das Ochsengespann des *Mudgala* (Rigv. X, 102) und seiner Frau, der *Mudgalânî.* Dass *Mudgala* = *Mogul* ist, hat Weber mehrfach, zuletzt in seinem Verzeichniss der Sanskrit- und Prakrit-Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin (Bd. I [1886], pag. 15, Anm. 1) bewiesen und dargethan, dass dieser Name, der die Mongolen bezeichnet, schon lange vor Timur's Zug nach Indien in Indien selbst bekannt war. Um wieviel mehr ist es wahrscheinlich, dass die Inder, bevor sie in Indien waren, auf dem Hochland von Iran und Turan unmittelbare Bekanntschaft mit Mongolenvölkern, die nach Westen vorgedrungen waren, gemacht hatten. Das Lied X, 102 schildert eine Wagenschlacht. Ich hebe nur Str. 2, 6 und 9 aus:

Str. 2. Der Wind hob ihr (der Mudgalânî) Gewand auf, als sie erbeutete tausendwerthige Wagenlast; Wagenlenkerin war *Mudgalânî* in der Beute suchenden Schlacht, das im Kampfe Erbeutete häufte sie auf, sie, deren Waffe Indra.

Str. 6. An die Deichsel war der Stier gespannt, es brüllte sein mähniger Jochgenosse, vom heftigen, angespannt laufenden mit dem Wagen berühren die Fersen die Mudgalânî.

Str. 9. Schau diesen hier, dieses Stieres Genossen; mitten in der Bahn, den *Drughana,* liegen, mit dem Hunderte von Tausenden von Rindern Mudgala erbeutet hat in den Heeresschlachten“.

Der an den Kriegswagen gespannte Ochse *Drughana* des (Mongolen) Mudgala war wohl aus der Gegend von *Θϱόανα* (Ptolemaeus) in der Mongolei, welche Stadt Kiepert in den Norden des Kün-lüngebirges versetzt. Die Form *Θϱόανα* für **Drohaṇa* entspricht ganz und gar dem vedischen *ásmṛita-dhru* für *ásmṛita-druḥ* (Rigv. X, 61, 4), „das Verlangen nicht täuschend“



IV.

Iranische Fluss- und Bergnamen als äusserste Grenzmarken der Völkerbewegungen des Rigveda.

Hoch im Norden floss der Weltstrom *Rasâ,* im Avesta *Ranhâ,* auch *Aranhâ* (Windischmann, Zoroastrische Studien, pag. 187), der die äussersten Vorposten der Sanskrit-Arier vor den Ein- und Ueberfällen der wilden Turanier schützte. Die Heilighaltung der Rasâ als eines festen Bollwerks gegen feindliche Ueberfälle der Barbaren lässt sich noch herausempfinden aus einem Gebet an den heiligen Somatrank, der in dem Rigvedaliede IX, 41, 6 also angefleht wird:

pári naḥ çarmayántyâ
dhấrayâ soma viçvátaḥ
sárâ rasḗva vishṭápam ||

„Um uns herum mit schützendem Strome, o Soma, von allen Seiten fliesse, wie Rasâ, um die Stätte“.

Die Rasâ wurde deshalb als wirkliche Schutzgenie göttlich verehrt und angebetet. So betet zu ihr der Dichter Atri Rigv. V, 41, 15:

várûtrî vâ çakrâ yâ pâyúbhiç ca |
síshaktu mâtâ mahî rasâ naḥ
smát sûríbhir ṛijuhásta ṛijuvániḥ ||

„Als Schutzgenie mit starkem Hort möge uns die grosse Mutter Rasâ geleiten mit gerader Hand, mit gerader Huld".

Die *Mâtâ mahî Rasâ* ist auf und ähnlich die *Μεγαλή μήτηρ Ῥέα* und Lagarde, Beitr. zur baktrischen Lexikographie, pag. 62, hat denn auch schon 1868 die *Ῥέα* mit der eingeklammerten Frage herbeigezogen: für *Ῥεά?* Wie diese *Ῥέα* an die *Rasâ,* so gemahnt uns *Ἴακχος*, als Sohn der Demeter(-Rhea) an den *Yaksha,* einen anderen Namen, den der Weltstrom Rasâ geführt haben muss, da er sonst nicht *Ἰαξάρτης* = skt. **yaksha* + *ṛita* hätte heissen können. Das Substantivum *yakshá,* „ein etwas ungewisses Wort", bedeutet nach Ludwig's Forschungen Rigveda, Bd. III, pag. 262: „Fest, Festfeier, Opfer". Der **Yaksharta* = *Ἰαξάρτης* ist demnach „der durch Opfer geheiligte". In Atharvaveda XI, 6, 10 hat das Wort *Yakshá,* n., sogar direkt die Bedeutung: „heiliger Ort, Tîrtha" (Ludwig, a. a. O.). Nachdem jetzt *Yakshá* im Sinne von heiliger Opferstätte, vielleicht „heiliger Fluss" sichergestellt worden, werden uns nunmehr auch die in den alten Geographen an diesen Namen sich knüpfenden Sagen durchsichtig werden. Vor allem werden uns die beiden iranischen Völker, wenn sie nicht ethnisch zusammen eins und dasselbe sind, klar werden, die *Ἰαξαμάται* des Stephanus von Byzanz an der Palus Maeotis und die *Ἰαξάρται* des Ptolemaeus (VI, 14, 10). Es wird uns ganz verständlich, wenn Ammianus Marcellinus, der heidnische Geschichtschreiber des sich christianisirenden Roms, in Buch XXIII, cap. 6 über die Yaxartae Folgendes schreibt: *„Illud tamen sciendum est, inter has nationes paene ob asperitatem nimiam inaccessas, homines esse quosdam mites et pios; ut Yaxartae sunt et Galaktophagi, quorum meminit vates Homerus in hoc versu:*

Γλακτοφάγων, Ἀβίων τε, δικαιότατοι ἀνθρώπων".
Die *Γλακτοφάγοι* und *Ἄβιοι* Homer's, wie die *ἀγαυοὶ Ἱππημολγοί* Ilias XIII, 4, 5, die edeln, gerechten, sanften und frommen Bewohner des skythischen Nordens sind alte ethnologische Träume, angeregt durch uralte volksetymologische Grübeleien über Völkernamen, wie die vedischen *Dadhiañk, Δαδῖκαι* (s. oben pag. 11), die sich in den homerischen *Ἱππημολγοί* und *Γλακτοφάγοι* wiederspiegeln oder die *Ἰαξάρται*, in welchen leicht die beiden Wortbegriffe „durch Opfer heilig" irrthümlich auf das von dem heiligen Strome den Namen führende Volk übergehen mochten, sodass man aus demselben eine *pia gens* herausdeuten konnte, wie sich dies in den *δικαιότατοι ἄνθρωποι* in augenfälliger Weise zeigt und, um wieder auf die Bewohner des **Yaksharta*, auf die *Ἰαξάρται* = vedisch *Yakshu*, zurückzukommen, sich auch schon im Rigveda bewährt, wo die *Turvaça Yakshu*, die mit so vielen anderen Völkern gegen den König Sudâs in's Feld gezogen waren (Rigv. VII, 18, 6) spöttisch als *purodâç*, als Darbringer des Opferkuchens, als *pii*, wie Ammianus Marcellinus die Yaxartae nennt, aufgeführt werden, was zu der höhnischen Bemerkung Vasishṭha's, des Verfassers des Rigvedaliedes VII, 18, stimmt, der in Strophe 19 von den in der Schlacht unglücklich gewordenen Völkern der Aja, Çigru und *Yakshu* sagt, sie hätten Rosshäupter als Tribute dargebracht.

Wie sehr übrigens der Yaxartes dem Gesichtskreise der Inder des Rigveda und selbst noch der spätern Zeit der Purâṇa durchaus nicht entlegen war, habe ich schon an zwei anderen Stellen nachgewiesen, einmal in meiner Untersuchung „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çathapatha-Brâhmaṇa" im X. Bande von Bezzenberger's Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen, wo ich den Rigvedadichter und Abenteurer Kavasha *Ailûsha* als den Sohn des *Ilîbiça* = **Ilîviça*, des *Ili-*, d. h. des *Silis*-Anwohners Çushṇa, aufgezeigt habe (pag. 260—261), sodann in meiner Abhandlung „Die Namen des Oxus und Yaxartes im mythisch-

geographischen Weltbild des Vishṇupurâṇa" (Fernschau, Jahrb. der Mittelschweizerischen Geographisch-Commerciellen Gesellschaft in Aarau, Bd. I [1886], pag. 61—68), wo ich an der Hand des von Minayeff in seiner Grammaire Pâlie aus buddhistischen Texten beigebrachten Materials den Yaxartes auch unter dem Namen eines *Sindhu,* resp. *Sindha,* im Pâli *Sîdâ,* im Mahâbhârata und Râmâyaṇa *Sîtâ,* im Ktesias bei Plinius = *Site stagnum in Indis,* nachgewiesen habe. Dass am Yaxartes noch bis in späte Zeit ausgesprochen indische Anwohner sassen, beweist auf's Unwiderleglichste des Ptolemaeus' Angabe einer Stadt *Ἰνδικομορδάνα* in der Nähe von *Ἀλεξάνδρεια Ἐσχάτη* am Yaxartes. Das *Ἰνδικο* spricht für sich selbst und das *μορδάνα* ist nicht mehr und nicht minder als der vedische Plural *mûrdhânas,* die (Berg-)Gipfel, oder aber, wenn im Sinne von *mûrdhânaḥ kshitînâm* (Rigv. VIII, 56, 13): die Oberhäupter. *Nur* aus vedischem, nicht einmal aus zendischem Sprachgut zu erklären, ist dann in diesem Zusammenhange auch der von Ammianus überlieferte Name des Yaxartes, nämlich *Orxanthes,* der, je nachdem er als Masculinum oder als Femininum gilt, entweder ein *arshant,* resp. *arshanta* oder eine *arshantî* ist, von Wurzel *arsh,* im Veda *reissend strömen.*

Der zweite grosse Weltstrom, der Oxus, häufig ganz wie der Yaxartes als *Rasâ,* d. h. als *Arg rud,* aufgefasst, wie im Bundehesh der Parsen, gilt seit uralter Zeit als Völkerscheide zwischen Iran und Turan. Im Schâhnâme (s. Spiegel, Eran. Alterthumskunde, Bd. I, pag. 582) schlägt der Heerführer der Türken, König Afrâsiâb, dem Iranierhelden Rustem, dem Paladin des Perserkönigs Kaikaus, vor, der Oxus solle die Grenze der Reiche Iran und Turan sein. Unser *Transoxanien* hat sein Ebenbild im arabischen *al Mawar al nahr,* „die Gegend jenseits des Stromes" (scil. Oxus). Es ist aber wahrscheinlich, dass schon das iranische Alterthum eine entsprechende Bezeichnung hatte, wenn nämlich die bis jetzt nicht aufgeklärte Bezeichnung der

von Darius bekämpften Skythen als der *Çakâ. tyaij. taradaraya*, „die Skythen jenseits des Darya“ (Meeres) auf den Amu Darya bezogen werden darf. Dass diese Stelle der Persepolitaner Keilinschrift des Darius (ed. Spiegel, pag. 51) nicht auf die europäischen Skythen sich beziehen hann, ist jetzt nach Spiegel (Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 331) nicht mehr zu bezweifeln. Nach Spiegel könnte, wenn *daraya* nicht, wie *wir* glauben, den Amu darya, also nicht nur einen Strom, sondern ein wirkliches Meer bezeichnet, höchstens noch vom Kaspischen Meere oder vom Aralsee die Rede sein. Vorausgesetzt nun aber — und wir glauben, mit Recht — *taradaraya* hiesse nur *Transoxanien, Mawar al nahr*, könnte der Name nicht noch in höheres Alterthum zurückreichen? Könnte er nicht dem Namen des Yaduftirsten *Tirindira* (Parçu) im Rigvedalied VIII, 6, 46 zu Grunde liegen? Wie wir oben pag. 87—88 gefunden haben, waren die Yâdava, die mit den *Yakshu* identisch sind, von jenseits des Oxus, vom Yaxartes her, aufgebrochen und hatten tiefer südlich in Iran festen Fuss gefasst, um dann von den neuen Wohnsitzen aus den Einfall nach Indien zu versuchen, der ihnen nach Rigv. VII, 18 so übel bekam. Wenn wir in Betracht ziehen, dass im Sanskrit die Präposition *tara* (in *taradaraya*) *tiras* lautet, eine Form, die, wie lat. *trans* beweist, ursprünglich **tirans* gelautet haben muss, so hätten wir in *Tirindira* eine an das Sanskrit assimilirte Form des altpersischen *taradaraya* vor uns.

Der Wandername *Rasâ, Ranhâ, Arang* oder *Arg* heftete sich naturgemäss auch an den Oxus. Schon Herodot kennt diesen Strom im ersten Buch seines Geschichtswerkes, wo er cap. 205 des Kyros' Krieg gegen die jenseits des Araxes wohnenden Massageten erzählt. Der Name Araxes ist zwar bei Herodot I, 202, wo er am ausführlichsten über diesen Strom spricht, eine Verquickung von Nachrichten über die *Wolga* (*Ῥᾶ*, auch *Ῥακα* in *Ῥακάλανοι*, *Ῥῶς* = *Rasâ, Ranhâ*), über den in den Tigris fallenden *Gyndes*, sowie über den *Sefid-Rud*, den

Amardus der Alten, „der von den Matianern herströmt". Auf diese Varianten des Flusses ist hier keine Gelegenheit einzutreten, da, in dem Zusammenhange mit der Rasâ = Yaxartes, hier nur der Oxus in Betracht kommen kann. Der Oxus oder die *Rasâ* = *Araxes* des Herodot (I, 205) ist sehr wahrscheinlich verstanden in dem Liede des Rigvedadichters Çyâvâçva Âtreya, V, 53, 9, wo der Dichter den Sturm- und Windgöttern, den Marut, zuruft: „Nicht die Rasâ, nicht die *Anitabhâ,* nicht die *Krumu,* nicht die *Kubhâ,* nicht der *Sindhu* halte euch auf; nicht schliesse euch ein die *Sarayu,* die *Purîshiṇî,* bei uns soll eure Wonne sein". Der Dichter wünscht den vom Nordosten herstürmenden Winden, es möge sie auf ihrer Laufbahn nach Südost keiner der Ströme hemmen, die, im Gesichtskreise der Inder Kabulistans, vom äussersten Nordwesten her bis in's Panjab, nun der Reihe nach aufgeführt werden. Unter diesen Flüssen sind mit Sicherheit nur die *Krumu* als die *Kuram* der Gegenwart, die *Kubhâ* als der *Κωφην* der Alten, der gegenwärtige Kabulfluss zu identificiren, der *Sindhu* als Indus ist an sich klar, die *Purîshiṇî,* in der man bisher ein adjectivisches Attribut zu *Sarayu* erblickte, scheint mir identisch mit der *Parushṇî,* in welcher man (s. Zimmer, Altindisches Leben, pag. 11) die spätere *Irâvatî,* die heutige *Rawi,* wiedererkennen will. Die *Sarayu* im äussersten Osten kann an dieser uns vorliegend beschäftigenden Vedastelle nicht gemeint sein, sondern, da nur Ströme des Nordwestens und des Pandschab genannt werden, so kann hier nur von der nordwestlichen *Sarayu,* dem *Haroyu* des Avesta, die Rede sein. In der obigen Aufzählung nordwestlicher Flüsse an die *Rasâ* im Sinne von Yaxartes zu denken, scheint mir aus *dem* Grunde nicht wohl möglich, weil, bei der Aufzählung der wichtigsten Flüsse vom Norden herab, nach der Rasâ-Yaxartes nothwendig zu allernächst der Oxus hätte folgen müssen, der aber in der sonst unbekannten *Anitabhâ* nicht verborgen sein kann. Nimmt man aber die *Rasâ* für den Oxus, so könnte die Anitabhâ dann irgend einen der

weniger bedeutenden Flüsse des Nord- oder Südabhanges des Hindukush bezeichnen.

Ist nun durch diese Nachweise die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die Sanskrit-Arier des Veda den Oxus auch unter dem Namen *Rasâ* gekannt haben, so ist, wenn der Oxus im Bundehesh, dem mythologisch-geographischen Handbuch der Parsen, neben dem Namen *Arang, Arg* (Rasâ) auch den Namen *Arvand* führt (baktrisch *aurva,* „schnell, geschwind", *aurvañt,* „schnell, stark"), so ist vorauszusetzen, dass auch die Inder den Oxus unter dem Namen *Arvand* gekannt haben werden. Und so ist es denn auch. Der Sanskritübersetzer des Yaçna, der Parse Neriosengh, weiss in seiner Sanskritübertragung der Stelle Yaçna I, 15 von einem *jala aruanda nâmna yena açvâḥ sundaratarâ jayante,* also „einem Gewässer Namens Aruanda, durch welches die Rosse schöner werden". Spiegel, der Herausgeber dieser Uebersetzung, macht in Anm. 15 zu dieser Stelle, pag. 21, mit Recht geltend, dass dieses „Wasser Aruand" nur der vom Alburs herabströmende halbmythische *Argruṭ,* d. h. also dann, der Oxus sei. Für den Veda ist diese Form vorläufig noch nicht nachweisbar, sie ergiebt sich aber als wahrscheinlich, wenn wir folgende Analogie berücksichtigen. Der Tigris führte auch den Namen *Arvand.* Den Arvand durchschwimmt der Held Frêdun in Firdusi's Schâhnâme, um Zohak, den König von Babylon, gefangen zu nehmen (s. Justi, Beitr. zur alten Geogr. Persiens I, pag. 9). Den Namen der an den Quellen des Tigris gelegenen Landschaft *Βαγϱαυανδηνή* bei Ptolemaeus V, 13 erklärte Pott in der Zeitschr. der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. XIII, pag. 433 als **Βαγαϱ-ϝανδηνη,* als das Land des göttlichen Arvand, d. h. des Tigris. So auch führte den Namen *Arvand* nach Spiegel, Eran. Alterthumskde., der Fluss Karasu bei Hamadan, der gegenwärtig, mit unorganischem Vorschlagslaut *n, Narvend* heisst, aber noch bei dem arabischen Geographen Yakut den unveränderten Namen *Arvand* hat. Zwischen diesen beiden Strömen *Arvand,* an

den Quellen des *Narvend,* erhebt sich aber der gewaltige Gebirgsstock *Orontes,* dessen Name, man vergleiche nur den des Orontesstromes in Syrien, ganz zweifellos mit dem Flussnamen *Narvend* identisch ist, da er noch heutzutage *Elwend* heisst. Gerade so wie im fernen Westen, im westlichen Indien (wie Assyrien im Avesta heisst) ein Fluss, Namens *Arvand,* einem Berge seinen Namen überliefern konnte oder vielleicht umgekehrt der Berg *Arvand* dem Fluss, so konnte der Oxus, resp. der *Arvand* im Osten, einen Berg *Arvand* an seiner Quelle oder an seinem obern Laufe haben. Dieses scheint denn auch der Fall zu sein. Denn das Romakasiddhânta (in Aufrecht's Katalog der Oxforder Sanskrit-Handschriften, pag. 340a) zählt im Norden Indiens folgende Gebirgslandschaften auf, die sich selbst orientiren: *Mustagiri,* der Mustag, *Âmera,* offenbar das Pamirmassiv, *Arbuda,* Bolordagh?

Es kommt nun auch ein Berg, Namens *Arbuda,* im Rigveda ganz unzweifelhaft vor, bald als Bergname, bald als Volksname. Die traditionelle Vedainterpretation sieht mit Roth und den indischen Commentatoren in diesem vedischen *Arbuda* natürlich nur einen Dämon. Aber wo haben wir es in folgenden Rigvedastellen mit einem Dämon und nicht mit einem Berg zu thun? Rigv. I, 51, 6: *mahântaṃ cid arbudâṃ ní kramîḥ padá,* „selbst den grossen Arbuda tratst mit dem Fusse du nieder". Wer hier nicht einen Berg zu interpretiren vermag, will eben mit offenen Augen nicht sehen. Der Mythus kann sich recht wohl auf einen durch Erdbeben verursachten Bergsturz beziehen, oder es kann vorgekommen sein, was Herodot VIII, 37 von dem Parnass erzählt, als die Perser in's Heiligthum der Athene Pronaea zu Delphi eindrangen: „da schlugen Blitze aus dem Himmel in sie hinein und zwei Felsgipfel, vom Parnass losgerissen, stürzten mit gewaltigem Krachen auf sie und begruben ihrer einen Haufen, während aus dem Heiligthum der Pronaea Geschrei und Schlachtruf erscholl". Ich mache übrigens noch aufmerksam auf die merkwürdige Ueber-

einstimmung dieses Mythus des Rigveda mit demjenigen, den Strabo XVI, pag. 751 von dem durch Blitzstrahl getödteten Giganten *Orontes* bei Seleucia in Syrien erzählt. Orontes hiess in dieser Sage zuerst Typhon und dieser war eine Schlange, als welche auch *Arbuda* auftritt, im Innern des Berges Aetna oder anderer feuerspeiender Berge sein vulkanisches Wesen noch fortoffenbarend. So könnte auch der Arbudamythus, in's höchste Alterthum zurückreichend, sich nicht nur mit dem Orontesmythus berühren, sondern aus demselben erst seine vollständige Aufklärung erhalten. Denn erst jetzt, da uns ein uralter *Arvand* als Namengeber eines Flusses *Orontes* in der Nähe des Meeres entgegentritt, begreifen wir nun auch die Rigvedastelle X, 67, wo es in der Schlussstrophe heisst:

índro mahnấ maható arṇavásya
ví mū́rdhấnam abhinad arbudásya |
áhann áhim áriṇât saptá síndhūn
devaír dyâvâpṛithivî prấvataṃ naḥ ||

Ludwig übersetzt: „In der Grösse des wogenden Meeres hieb Indra ab das Haupt des Arbuda, den Drachen tödtete er, liess fliessen die sieben Ströme; mit den Göttern, Himmel und Erde, helft uns".

Dieser *Arbuda* scheint derselbe Berg zu sein, von dem der Kâṇvadichter Medhâtithi Rigv. VIII, 32 singt (nach Ludwig):

v. 1. Verkündigt Indra's Thaten, dem der Somatrester Saft gehört, o Kâṇvâs, durch Gesang bei des Somas Trunkesfreude.

v. 2. Der den Sṛibinda, den Anarçani, den Pipru, den Dâsa Ahîçû, der gewaltige, schlug, und die Wasser fliessen liess.

v. 3. Des hohen Arbuda Standort, den Gipfel, brachtest du herab; zu rühmen, Indra, ist diese deine Mannesthat.

(*ny árbudasya vishṭápam varshmấṇam bṛihatás tira*).

In einem der nächsten Abschnitte werden wir den Sṛibinda bei Herat, den Pipru Mṛigaya bei Merw treffen, es ist demnach zu vermuthen, dass wir den Berg Arbuda ebenfalls in Chorasan zu suchen haben werden. Nun kennt die Anukramaṇikâ des Rigveda als Verfasser des Liedes auf die Soma-Presssteine, Rigv. X, 94, einen *Arbuda Kâdraveya.* Es ist das vielleicht der Berg, von welchem die Soma-Presssteine herstammten. Das Patronymicum *Kâdraveya* kommt von skt. *kadru,* Zend *kadrva,* „schwarzgelb, braun". Nun erwähnt der Bundehesh 22, 4 einen Berg *Kadrvôaçpa,* im Huzvaresh *Konderâçp,* „schwarzgelbe Pferde habend". Der Berg liegt bei Tûs an den Quellen des Tedschend. Darf man in diesem *Kadrvôaçpa* den Arbuda Kâdraveya des Rigveda wiedererkennen? Oder ist *dieser* Arbuda der Berg *Arwend,* von welchem Qazwinî (übers. von Ethé, Bd. I, pag. 313) spricht: „Ein anderer Berg gleichen Namens (Arwend) ist im Lande Sîstân. Auf ihm befindet sich ein Wasser, in dem viel Rohr wächst und alles Rohr, das sich im Wasser befindet, ist wie Stein; das aber ausserhalb des Wassers stehende ist wirkliches Rohr. Was von diesem in's Wasser hineinfällt, wird ebenfalls zu Stein und wäre es auch nur eine Rinde oder ein Blatt". Der andere Berg, von dem Qazwinî spricht, ist der *Arwend* bei Hamadân, auf dem eine der Paradiesesquellen floss.

Noch ist nicht zu übersehen, dass der Verfasser dieses Rigvedaliedes *Ayâsya Âñgirasa* ist, ein Ṛishi, der auch nach Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 437 und nach dessen neuestem Werk „Die arische Periode", pag. 255 auch im Avesta vorkommt und zwar als böses Wesen unter dem entsprechenden Namen *Ayehye.* Mit der Einwanderung der Sanskrit-Arier in Indien wurde der Name *Arbuda* weiterverpflanzt und so finden wir später, z. B. im Vishṇupurâṇa, sowohl einen Berg als ein Volk Namens *Arbuda* im indischen Südwesten. S. Wilson zu Vishṇupurâṇa II, 3, Bd. II, pag. 134, Note: „The Arbudas must be the people about mount *Âbû,* or the natives of Mewar".

Wir wenden uns hinüber zum Kaspischen Meere nach Hyrkanien und finden da zunächst drei Flüsse, deren Namen die ehemalige Anwesenheit von Sanskrit-Ariern bezeugt. Da ist der *Sindes* des Tacitus, der für sich selbst spricht als ein vorindischer *Sindhu* (s. meinen Vortrag: „Ueber den Ursitz der Indogermanen"). Bis zu diesem Flusse unterwarf sich Vardanes alle Völkerschaften, vom *Erindes* bis zum *Sindes,* der die Grenze zwischen den Dahern und Ariern macht. Die *Arii* sind hier offenbar die *Areier* und der *Sindes* nicht, wie Gutschmid wollte, in *Silidem* (Yaxartes) zu corrigiren, sondern es ist der Herirud, der, in seinem untern Laufe *Tedschend* genannt, im zweiten Theil seines Namens an den alten *Sindes* anzuklingen scheint. (S. auch Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 150, Anm. 3.) Da ist ferner der *Charinda* des Ammianus Marcellinus, der *Erindes* des Tacitus, an welchem Flusse Ptolemaeus, der ihn VI, 2, 2 *Χαρίνδας* nennt, die *Χρῆνδοι* (VI, 9, 5) wohnen lässt. Die Form *Χρῆνδοι* führt uns zur richtigen Etymologie des Flussnamens *Χ(α)ρινδα,* der nur von der Sanskritwurzel *krand,* „brüllen, rauschen", abgeleitet werden kann, wie denn der Dichter Savya Âñgirasa den Sturm-, Gewitter- und Schlachtengott Indra also anredet (Rigv. I, 54, 1): *akrandayo nadyàḥ,* „du hast die Ströme brüllen gemacht". Der *Charinda* begegnet uns wieder in Indien als Name des Gebirges *Kalinda,* an welchem die *Yamunâ* entspringt, ja als der Name der Yamunâ selbst, die also ihr Prototyp drüben am Kaspischen Meer hätte! Aber der Reichthum Hyrkaniens an Prototypen indischer Flüsse ist damit noch nicht erschöpft. Der *Sarneios,* derselbe wie der Charinda, kann nur ein sanskritischer *Sâvarṇya* sein, dieser aber, ein Fürst des Turvaça Yadu-Volkes, Namens *Manu,* der Nachkomme des *Sâvarṇi,* wird in Rigv. X, 62, 9 von dem sehr an iranischen Ursprung erinnernden Dichter Nâbhanedishṭha Mânava, dem Nabanazdishtha des Avesta, wegen seiner ausnehmenden Freigebigkeit gerühmt: *Sâvarṇyásya dákshiṇâ ví síndhur iva paprathe,*

„des Sâvarṇya Opfergabe hat sich wie ein Strom ausgebreitet“. Oder ist hier direkt an den Namen des Sâvarṇyastromes angespielt? Dieser freigebige Yadu-Turvaçafürst (man beachte die ganz ungewöhnliche Voranstellung des *Yadu*-Namens!) hat nämlich dem Dichter zwei *Dâsa* zur Bedienung, sowie Ueberfluss an Rindern geschenkt. Die Dâsa sind aber ohne Zweifel Gefangene der Hyrkanien benachbarten *Daher,* die noch bei Stephanus Byzantinus ihren echten Sanskritnamen *Δάσαι* führen.

Und wiederum ist es derselbe Fluss, der uns noch einmal an die einst an seinen Ufern wohnenden Sanskrit-Arier des Veda erinnert. Es ist der *Μαξήρα* mit dem Volke der *Μαξῆραι,* die ihr sprachliches Urbild in dem Namen des Königs *Maçarçâra* finden, der in dem an iranischen Anspielungen und iranischem Sprachgut so reichen Hymnus (Rigv. I, 122, 15) des Kakshîvant Dairghatamasa auftritt.

Der grösste Fluss, der von der Südseite her in's Kaspische Meer fällt, ist der mit seinem einheimischen Namen leider nicht überlieferte, sondern nur den Namen der ihn umwohnenden *Marder* oder *Amarder* wiederspiegelnde *Amardus,* den Ptolemaeus VI, 2, 2 aus dem See *Μαρτιανή* fliessen lässt. Hier begegnet sich des Ptolemaeus Amardus mit des Herodot aus dem Mantianischen See fliessenden Araxes, den wir oben in's Auge gefasst hatten und dessen Identität mit dem Mardus, dem Çpêtrôt des Bundehesh, dem *Karangu* der Gegenwart nunmehr sicher ist. Justi meint in seinen Beitr. zur alten Geogr. Persiens I, 23 von diesem Flusse, dass man ihn „sehr wohl für den Hauptfluss halten könnte“. Und so wird er denn wohl auch der Hauptfluss gewesen sein, denn der turkmanische Name *Karangu* ist gewiss nur eine volksetymologische Turkmanendeutung des uralten iranischen Namens *Arang* = Araxes = Rasâ. Der ganz sonderbare turkmanische Name des untern Laufes des Flusses, nämlich Kisil Üsün, „rother Fluss“, erklärt sich neben dem iranischen Namen Çpêtrôt, „weisser Fluss“, wohl so. Aus Heyd's Geschichte des Levantehandels im Mittelalter,

Bd. II, pag. 117 erfahren wir, dass die an den Südgestaden des Kaspischen Meeres handeltreibenden Genuesen den *Araxes* in Armenien, den die Araber *Ras* nannten, volksetymologisch (die Genuesen hörten den Namen wohl wie *Ῥῶς*, den Namen der Wolga, aussprechen) *fiume Rosso*, „rother Fluss", nannten. Wie nun, wenn die Türken diesen Namen *fiume Rosso*, den sie von den Genuesen erst kennen lernten, einfach in's Türkische übersetzt hätten?

Die äusserste Westgrenze, bis zu welcher Anklänge urzeitlichen Inderthums reichen, der Tigris als *Arvand*, ist oben bereits besprochen worden, ebenso die *Gungû*, wie wahrscheinlich der obere Lauf des Choaspes, des Kerkha, geheissen hatte. Im Süden der iranischen Hochfläche haben niemals Inder gesessen, es sind deshalb dort auch keine Namensverwandtschaften mit indischen Flüssen zu entdecken. Dagegen muss jetzt der äusserste Osten Irans, das grosse Flussgebiet der Sarasvatî-Haraqaiti, unsere volle Aufmerksamkeit fesseln.

Im Stromgebiet der alten *Sarasvatî-Haraqaiti*, der *Harauvati* der persischen Keilinschriften, der *Karôti* des Çatapatha-Brâhmaṇa (s. oben pag. 31), wachen wieder medisch-assyrische Traditionen auf und erzählen von uralten Beziehungen, Wanderungen und Eroberungen, die das Land Arachosien unmittelbar mit dem Meder Arbakes und der Königin von Assyrien, der Semiramis, in Verbindung setzen. Denn nach Ptolemaeus VI, 20 gab es in Arachosien eine Stadt *Arbaka*, *Ἀρβάκα*, ferner eine Stadt *Χοάσπα*, und die Stadt *Ἀράχωτος*, die auch *Cophen* geheissen haben soll, sei von Semiramis gegründet worden. Plinius, Hist. Nat. VI, 24.

Dass die *Sarasvatî*, die der Dichter Bharadvâja Rigv. VI, 61 in überschwenglicher Bewunderung ihrer Grösse feiert, nicht der kleine, sich im Sande verlaufende Fluss dieses Namens im fernen Osten sein kann, hat zuerst Weber in seinem Vâjasaneyî-specimen 2, 80, Note vermuthet und nach ihm Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch s. v. ausgesprochen. Beide

halten die Sarasvatî für den Indus, darauf gestützt, dass nur dieser Strom der Angabe in Rigv. VII, 95, 2 entspreche, wo der Sarasvatî nachgerühmt wird, sie einzig unter den Strömen habe Verstand, da sie von dem Gebirge bis zum Meere gehe. Ich habe dagegen in meiner Abhandlung „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa", pag. 261, Anm. 1 die Ansicht aufgestellt, die Sarasvatî sei die Haraqaiti, die in den Hâmûnsumpf (*samudra*) münde, wobei ich das Epitheton ornans der Sarasvatî Rigv. VI, 61, 2: *Pârâvataghnî*, „die das Volk der Pârâvata vernichtet", zum Beweise anführte, da bekanntlich die *Pârâvata*, die *Παρυῆται* der Griechen, am Nord- und Südabhange des Hindukush wohnten. Gegenwärtig möchte ich meine Ansicht über den geographischen Bedeutungswerth der im Rigveda gefeierten Sarasvatî dahin erweitern, dass zwar Sarasvatî an keiner Stelle des Rigveda die östliche Sarasvatî bezeichne, dass aber der gewaltige Strom Sarasvatî, den Bharadvâja in Rigv. VI, 61 verherrlicht, wieder ein anderer sei, als der von Vasishṭha gepriesene Strom Sarasvatî, z. B. VII, 95. Die Sarasvatî des Bharadvâja Rigv. VI, 61 kann nach der Reihenfolge der im Rigv. X, 64, 9 aufgeführten Ströme *Sarasvatî, Sarayu, Sindhu* nur der *Oxus* sein! Ich halte aber daran fest, dass die Sarasvatî des Vasishṭha in der That die Haraqaiti sei. Ich habe dafür zwei Gründe. In meiner oben citirten Untersuchung über das Çatapatha-Brâhmaṇa (pag. 262) habe ich eine Legende über den Tûra Kâvasheya, der im Pañcaviṇça-Brâhmaṇa *Tura Devamuni* heisst, mitgetheilt. Das Volk der *Pârâvata* wird in derselben in unmittelbare Beziehung zur *Yamunâ* gesetzt. Da nun aber die uns bekannte Yamunâ Hindostans ungeheuer weit von den Wohnsitzen der Pârâvata entfernt ist, so kann die dort erwähnte Yamunâ nicht jener Fluss Hindostans, sondern nur ein in nicht zu grosser Entfernung von den Pârâvata strömendes Gewässer sein. Ich vermuthe, dass *diese Yamunâ* der *Hâmûn*sumpf sei, dessen Anfangs-Spirans *h* sich zu dem *y* (*j*) des alten

Wortes verhält, wie das *h* von *Hastishat* zu *Yashtishat* (s. meine Abhandlung, pag. 264). Dass nämlich das neupersische هامون *hâmûn*, „Ebene", nicht (wie Spiegel, Die arische Periode, pag. 30 will) zur Erklärung des Namens eines Seestromes taugt, scheint mir keines Beweises zu bedürfen. In dem Vasishṭhaliede Rigv. VII, 96 wird in Strophe 4—6 die *Sarasvatî* als masculin gewendeter Gott *Sarasvân* gefeiert. Dieses zwiefache Dasein des göttlichen Flusses findet noch in der Gegenwart seinen Ausdruck darin, dass neben der Haraqaiti auch ein männlicher *Arghand-ab*, ein Nebenfluss der Haraqaiti, vorkommt, der nur auf *Sarasvant* + *ab* zurückgehen kann. Eine andere, ebenfalls nur auf einen masculinen *Sarasvant* zurückführende Form zeigt der Name des Flusses *Hârût*, eines ebenfalls in den Hâmûnsumpf fallenden Flusses, den ich ebenfalls in meiner obigen Abhandlung, pag. 262 bereits als *Sarasvant* nachgewiesen habe, während Wilh. Geiger, Ostiran. Kultur im Alterthum, pag. 101, Anm. 2 darin das Sanskritabstractum *sarvatâti* sehen will. Eine Stelle des Mahâbhârata, die das Petersburger Sanskritwörterbuch verzeichnet, die mir aber, weil es dieselbe nicht citirt, momentan unzugänglich ist, giebt unter dem Worte *adṛiçyantî* an, es sei dieses der Name der Gemahlin Çaktṛis, *eines Sohnes des Vasishṭha.* Ist das nicht der Name des *Adreskant*, eines Nebenflusses des oben erwähnten Hârût, der in den Hâmûnsee fliesst? Hier würde Vasishṭha's Verfasserschaft der Mehrzahl der Sarasvatî-Hymnen, insbesondere der Sarasvatî-Haraqaiti-Hymnen, genügend erklären, wie ein Nebenfluss der Sarasvatî-Haraqaiti den Namen der Sohnesgemahlin des Vasishṭha führt.

Andere Namen der Sarasvatî sind *Haetumant*, lautlich = skt. *setumant*, Ἐτύμανδρος, nach Geiger, a. a. O., pag. 102, Anm. 2 nicht *brücken-*, sondern „furtenreich" bedeutend. Ein anderer ist der spätere *Erymanthus*, bei Firdusi *Hîrmand;* volksetymologisch auf sanskritisch *hir*, „Gold", bezogen (vgl. skt. *hyraṇya*, „Gold"), entstand daraus im Pahlava die Form *zarin-*

mend, „golden“ (s. Justi im Glossar zum Bundehesh, pag. 167). Die *noch* bestehende Form *Hindmand* hat ihr Prototyp schon im Vasishṭhaliede auf die Sarasvatî, Rigv. VII, 36, 6, wo selbst schon das sanskritische, dem *Hindmand* zu Grunde liegende *sindhumant,* „flussreich“, volksetymologisch schon im *Sindhumâtâ,* „Mutter der Flüsse“, angedeutet erscheint.

Für einen wieder anderen Namen der Sarasvatî, vielmehr des Hâmûnsumpfes, halte ich *Çaryaṇâvân,* das man mit „an Somapflanzen reich“ übersetzt. Ich erblicke in *çaryaṇâ* eine Weiterbildung des im Neupersischen mit anlautendem *d* statt *z* noch vorhandenen *darya,* „Meer, Fluss“, dessen in Zend *zrayañh* aufbewahrte Spielform diesem in's Sanskrit hinübergenommenen **çaryâ, çaryaṇâvâ* zu Grunde liegt. Der *Çaryaṇâvân* wird ganz wie die Sarasvatî gefeiert; so heisst es in dem Liede des Luça Dhânâka an die Viçve Devâḥ, Rigv. X, 35, 2: „Des Himmels und der Erde Gnade nehmen wir in Anspruch, der mütterlichen Ströme, der Berge, des *Çaryaṇâvân“.* Die Identität des *Çaryaṇâvân* mit der *Sarasvatî-Haraqaiti*-Hâmûn scheint mir auch daraus hervorzugehen, dass (worauf schon Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 200 aufmerksam machte, die Pûru im VIII. Maṇḍala des Rigveda am *Çaryaṇâvânsee* wohnen, während sie im VII. Maṇḍala an der *Sarasvatî* sitzen, „also weit von dort entfernt“, wie Ludwig irrthümlich meint, während nach dem Vorhergehenden das gerade Gegentheil, nämlich die Identität des *Çaryaṇâvânsees* mit der *Sarasvatî-Haraqaiti,* aus dieser Angabe folgt.

Die Uebereinstimmung der iranischen Bergnamen mit manchen indischen, insbesondere aber die Herübernahme mancher iranischer Bergnamen in's Indische ist ebenfalls in hohem Grade dazu geschaffen, zu zeigen, wie tief iranische Lebensanschauungen und Bezeichnungen, letztere namentlich in der Geographie, auf die Inder eingewirkt haben, dank den seit der Urzeit durch alle Perioden der indischen Geschichte sich fortsetzenden Völkerwanderungen iranischer Stämme nach Indien.

Nicht der Veda, wohl aber das Epos kennt einen Weltberg *Gandhamâdana*, den man sich als im hohen Norden liegend und von ungeheurer, über ganze Breitegrade sich dahinziehender Breite und Länge dachte. S. darüber ganz insbesondere Lassen, Ind. Alterthumskde., Bd. I, pag. 842, Anm. 2. Im Sanskrit heisst *gandhamâdana* „durch Geruch berauschend" und so fasst auch das Petersburger Sanskritwörterbuch die Bedeutung des Namens sub voce. Nun ist es keine Frage, dass indische Wälder und Berge, unter dem 30.—10. Breitengrade gelegen, diesen Namen wohl führen können und thatsächlich, aus späterer Zeit stammend, auch tragen. Etwas anderes ist es aber mit einem etwa vom 30. bis zum 40. Grade nördlicher Breite sich erstreckenden Schneegebirge mit Nadelhölzern. Da kann doch wohl von berauschendem Duft keine Rede sein. Der Name hat auch wirklich weder mit *gandha*, noch *mâdana* irgend etwas zu schaffen, denn er beruht auf einer volksetymologischen Umdeutung des Namens des Berges *Gadmanômand* in Chwarizm und bedeutet, für einen Riesenberg sehr entsprechend: *majestätisch!* So heisst auch der Fluss von Merw im Bundehesh (ed. Justi, pag. 52, 9) *rud i gadmanômand*, „der majestätische Fluss".

Auch den berühmten Bergsee *Kailâsa* im Norden des Himâlaya möchte ich ableiten von dem Pahlavanamen *Kailâcrav*, einer späteren Form des Namens des berühmten Helden und Königs *Kaikhosrav*, des *Kavi Suçravaḥ* des Rigveda.

Auch in dem im indischen Epos vielfach auftretenden Berg *Paripâtra*, der anscheinend mit sanskritisch *pari* + *pâtra*, „umschützend", identisch ist, erblicke ich nur eine Uebertragung und volksetymologische Assimilation des altiranischen Randgebirges Παραχοαθρας, baktrisch *pouruhâthra* = Παρυάδρης = armenisch *Parkar*, „sehr glänzend". S. Lagarde, Beiträge zur baktrischen Lexicographie, pag. 59, Duncker, Geschichte der Arier im Alterthum, pag. 587.

In der Alburskette hiess ein Berg nach Ptolemaeus VI, 2, 4

τοῦ Κορωνοῦ ὄρος. Dürfen wir in demselben einen *Kuruṇâm* (giri), einen „Berg der Kuru“ erkennen? Derselbe trennte Hyrkanien von Parthien. Ist es der Schâhkuh? Wilson in seiner Ariana antiqua s. v. Demavend im alphabetischen Wort- und Sachregister hält das *Κορωνοῦ ὄρος* für den Demavend. Da nun, nach Herodot III, 92, in dieselbe Gegend etwa die *Ὀρθοκορυβάντιοι* verlegt werden müssen, die mit *Ἀγβατανα*, dem übrigen Medien und den Parikaniern den zehnten Steuerkreis des persischen Reiches bildeten, so darf man die Frage erheben: Waren diese *Ὀρθοκορυβάντιοι* die *Kuru* des *Κορωνοῦ ὄρος?*

Ueber den im indischen Epos hochberühmten Weltberg *Mandara*, mit welchem in der Urzeit die Götter die ganze Welt aus dem Milchmeer quirlten, bei anderer Gelegenheit. Ebenso über den Berg *Mark*.



V.

Iranische und turanische Städte, Burgen und Landschaften im Rigveda.

1. Oxanien und Transoxanien.

Eine der schwierigsten Räthselfragen für die historisch-geographische Aufhellung der Lieder des Rigveda bildet die mythisch-historische Gestalt des Çushṇa. Wurzelhaft von *çush,* „trocknen", kommend, bezeichnet Çushṇa den Dämon der Dürre, der die Missernte verschuldet (*kuyava*) und in Stellen wie Rigv. I, 54, 5, wo *çushṇa* als *çvasana,* als brausender Luftstrom charakterisirt wird, würde es schwer halten, in *çushṇa* etwas anderes als den die Weideflur ausdörrenden Glutwind zu erkennen. Zu gleicher Zeit aber spielen die Dichter des Rigveda mit Çushṇa auf eine reale historisch-geographische Erscheinung an, von der es freilich bis zur Stunde noch nicht klar ist, ob dieselbe eine einzige Localität, oder aber, je nach dem Standpunkte des jeweiligen Dichters, bald diese, bald jene der an Çushṇa lautlich anklingenden Localitäten oder Personen bezeichnet. Die mythische Figur des Çushṇa lässt uns hier gleichgültig, während wir es als einen grossen Gewinn betrachten würden, wenigstens *eine* der mit Çushṇa wortspielsweise angedeuteten Localitäten ausfindig gemacht zu haben.

Zunächst ist von Wichtigkeit, dass der Name *Çushṇa* im Grunde = *Çushaṇa* ist, wie denn an der Stelle Rigv. II, 14, 5 *Çushaṇa* ausgesprochen werden muss. Sodann heisst Çushṇa mehrfach *çṛiñgin,* „der gehörnte", aber stets mit dem Beinamen *Ilîbiça,* den ich in meiner Abhandlung „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa" in Bezzenberger's Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Bd. X, pag. 260—261, als „Ili-Bewohner", d. h. *Ili* = *Sili* genommen, als Yaxartesbewohner gedeutet habe. Die Bezeichnung *çṛiñgin* kommt dem Çushṇa zu, „offenbar seiner Macht, seiner Angriffswuth halber", wie Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 147 richtig erkannt hat. Es ist nun ganz und gar nicht zweifelhaft, dass *Çushṇa Ilîbica Çṛiñgin* z. B. an folgenden Stellen nur Bezeichnung einer am Yaxartes liegenden Stadt oder vielmehr der diese Stadt bewohnenden Bevölkerung sein kann. Und zwar muss diese Bevölkerung nichtarischer Abstammung, d. h. turkotatarischer Race gewesen sein. Denn nur in diesem Sinne ist es zu begreifen, wenn der Dichter Vimada Aindra in Rigv. X, 22 (nach Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 148 „ein sehr alter Abschnitt") folgende Beschreibung von diesem im Rigveda häufiger als irgend ein anderer Feind der Ârya erwähnten Volk giebt:

Str. 7. „Um die Gnade flehen wir dich an, wie du den Unmenschen (*amânusham*), den Çushṇa tödtetest".

Str. 8. „Um uns herum ist der Dasyu (der Feind), der heilige Werke (Opfer) nicht verrichtet, der thörichte, von anderm Glauben, der Unmensch (*akarmấ dásyur amantúr anyávrato âmânushaḥ*)".

Str. 11. „Wenn mit deinen Begleitern du Alles vernichtest, was von Çushṇa kommt".

Was hier mit kräftigen Zügen geschildert wird, ist nichts anderes, als der Fanatismus des Racenkriegs, der an dem wüthend gehassten Feinde keinen Faden übrig lässt, die Bezeichnung

amânusha zumal, gewiss schon in der Vedenzeit auf die Raub- und Zerstörungszüge der Vorhunnen reichlich passend, lässt durchaus keinen Zweifel zu, dass wir es in Çushṇa mit Turkotataren zu thun haben.

Nun aber entsteht die Frage: wer sind denn diese „Unmenschen", diese „Andersgläubigen" von *Çush[a]ṇa* am Yaxartes? Ich möchte in denselben die *Ciconae* des Plinius, Hist. Nat., Lib. VI, 17, 20 wiedererkennen, die Forbiger, Handbuch der alten Geographie, Bd. II, pag. 563, Anm. 77 auf *Khokhand* bezieht. *Khokhand* aber lässt sich von dem nahen *Khodschend* nicht trennen und beide sind das *Choshaniyah* (كشانية) des Ibn Haukal in der Chorasmiae Descriptio ex Tabulis Abulfedae, Vol. III der Geogr. veteris scriptores graeci Minores (Oxoniae, 1712), pag. 63: *Choshaniyah* civitas in tractibus Samarkandae, in terris Alsogd". Der im Rigveda als Hauptbekämpfer des Çushṇa gefeierte Held ist Kutsa, über dessen historisch-geographischen Hintergrund ich aber einstweilen noch keine Vermuthung ausspreche.

An den Mündungen des Oxus in den Aralsee liegt die uralte Stadt *Urgendsch,* die Hauptstadt von Chwarizm, im heutigen Chiwa. Ich halte dieselbe, im Hinblick auf die folgenden, aus dem Mittelalter überlieferten Namensformen der Stadt, für das *Ὄργασοι* in Scythia intra Imaum des Ptolemaeus VI, 14, 10. Denn Lelewel, Géographie du moyen-âge, T. II, pag. 57 kennt Urgendsch als den Staat *Organcio* unter dem Fürsten Jambech († 1357). Aber pag. 53 verzeichnet er dafür auch die Namen *Urgatia* und *Vorgazio.* Aus diesem *Vorgazio, Organcio, Urgatia* konnten sich die arabisch-persischen Formen *Urcand* (Tabula geographica Ulug Beigi in den Geogr. vet. script. min., T. III, pag. 143), *Corcanj,* sedes regis Chowarezm (ibid.), *Urghens* und *Khorkhandshj* oder gar *Dschjordshjaniah* (Wahl, Altes und neues Vorder- und Mittelasien, pag. 557) entwickeln, analog den persisch-arabischen Formen *Gurgan* und *Dschordschan* = *Vehrkâna,* Hyrkanien. Wie nun aber

Zend *kshéñtanm* einem vorausgehenden (sanskritischen) *kshayañtam* oder das griechische Ξέρξης einem altpersischen *Kshayârshâ* entspricht, so erkenne ich in *Urgendsch* den Namen der Burg *Ûrjayantî* (für älteres **Ûrgayantî*), deren Eroberung der Dichter Gṛitsamada im Rigvedaliede II, 13 besingt.

Es wird genügen, von dem sehr langen Liede nach Ludwig's Uebersetzung die Hauptstrophen vorzuführen. Manche Ausdrücke des Textes wie der Uebersetzung bleiben, der Natur der Sache gemäss, noch dunkel.

Str. 8. „Der du den *Nârmara*, der bei seinem Schatze war (*sahâvasum*), zu tödten, um Nahrung zu des Dâsa Hause fuhrst, in der Burg *Ûrjayantî* unermesslichen Rachen (*áparivishṭam âsyàm*), auch heute noch viel ausrichtend, als solcher bist du Preislieds würdig.

Str. 9. Des hundertundzehn Mahlgenossen waren, als du zu eines Einzigen Erhöhung deinen Herrscherstab liehest, in einen Strick (in *arajjaú* hat das negative *a* vor *rajji* affirmative Kraft) bandest du die Dasyu dem Dabhîti, sehr helfend warst du, als solcher bist du Preislieds würdig.

Str. 10. Alle Dämme gaben seiner Mannskraft nach, jenem Entschlossenen gaben sie preis das Gut (*víçvéd ánu rodhanấ asya páuṅsyaṃ dadúr asmai dadhire kṛitnâve dhanam*).

Str. 12. Die Gangtüchtigen hieltest du auf dem Turvîti zum Uebergang, dem Vayya die Strömung (*áramayaḥ sarapasas târấya kam turvîtaye ca vayyầya ca sruṭim*)“.

Aus diesen Strophen lässt sich folgende historische Thatsache construiren. Nârmara war der Beherrscher der Burg Ûrjayantî, der mit hundertundzehn Helden Hof hielt. Da belagerte ihn (so mit Ludwig zu ergänzen nach Rigv. X, 49, 5) Âyu und eroberte die Burg Veça's, des Sohnes des Narmara (*Nârmara*

nach Ludwig's Patronymicum), mitsammt dessen Schatze, indem er die (die Burg unzugänglich machenden) Dämme ableitete, sodass die Burggräben durchschritten werden konnten. Die Abdämmung der Flüsse ist ein echt iranisches Kriegsmittel. Aus Herodot III, 117 ist bekannt, wie der Perserkönig die Parther, Chorasmier, Hyrkanier, Saranger und Thamanäer in Abhängigkeit behielt, indem er die von den Parthern bewohnten Bergschluchten vermauerte und durch eigens angebrachte Schleusen nunmehr die Gewässer des Flusses Akes (des Ochus oder des heutigen Tedschend) nach Belieben dahin leitete, wohin er wollte. Die Eroberung Babylons durch die Ableitung des Tigrislaufes ist aus der Geschichte des grossen Cyrus berühmt geworden.

Der Name des *Nârmara*, des Sohnes des Narmara, erinnert an den *Μαρμάρης*, den König der Saken oder Parther, der in der Königsburg *Ῥοξανάκη* regiert, nach Nicolaus Damascenus' Fragm. XII in den Fragm. hist. graecor. (ed. Müller), Bd. III, pag. 364. S. auch Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 259—260. Darf man in dem Namen der Landschaft *Vaiçka*, die (nach Geiger, Ostiranische Kultur des Alterthums, pag. 42) am mittleren Laufe des Yaxartes lag, eine Erinnerung an den Namen des (turanischen, *dâsa?*) Königs *Veça*, *Veçanta* vermuthen? Ludwig's Vorschlag (Rigveda, Bd. III, pag. 152), das *dâsa* in *Dâsaveça* als Schmähung zu fassen, scheint mir das Richtige zu treffen.

Zum Schlusse dieser Untersuchung über des Königs *Nârmara* Burg *Urjayantî* möchte ich noch darauf hinweisen, dass, was nicht so leicht von der Hand zu weisen, der leider zu früh verstorbene Bergaigne in seinem Werke Réligion védique, T. II, pag. 221 die im Rigvedaliede I, 149, 3 vom Feuergott Agni angezündete Burg Vṛitra's, Namens *Nârmiṇî*, mit dem Namen *Nârmara* in Beziehung gesetzt hat. Ich möchte übrigens darauf aufmerksam machen, dass in Rigv. I, 149, 3 gelesen werden muss: *naármiṇîm*. Ludwig erblickt in dieser *pur Nar-*

miṇî (Rigveda, Bd. IV, pag. 285 „die tanzende, also etwa die Gewitterwolke“.

Dreimal wird im Rigveda unter den von Indra, dem Schlachtengotte, in's Verderben gestürzten Feinden der Sanskrit-Arier der sog. „Dämon“ *Mṛigaya* aufgeführt. Ich halte auch diesen Namen für geographisch und deute denselben, nach Massgabe des *Mârgaya* der persischen Keilinschriften, das die Stadt und Landschaft *Môuru* des Avesta, das heutige *Merw*, bezeichnet. Die merkwürdigste dieser drei Stellen ist die in Maṇḍala IV, 16, 13, wo es heisst: „Den Pipru *Mṛigaya*, der stark geworden war, gabst du in die Gewalt des Rijiçvan Vaidathina, fünfzigtausend Dunkle schleudertest du nieder, die Burgen zerrissest du wie das Alter ein Kleid“. Die „fünfzigtausend Dunkeln“ deuten darauf hin, dass die braune Bevölkerung des Mohrenlandes Gedrosien (skt. *kadru* = braun), wo die Aethiopier Herodot's wohnten, die heutigen Brahuis, in vedischen Zeiten noch bedeutend höher nach Norden hin verbreitet gewesen sein muss. Vgl. darüber noch meine Abhandlung „Die Namen des Oxus und Yaxartes“, Fernschau, Bd. I (1886), pag. 66.

---

2. Hyrkanien.

Indem wir unsere früher gewonnenen Resultate hier voraussetzen, können wir über *Vṛika, Varcin, Vṛicîvant* = *Hyrkanier*, sowie über *Matsyâ* = *Masenderan, Μαξηρα* = *Maçarçâra* rasch hinweggehen, nicht ohne noch einige Nachträge zu diesen Gleichungen hinzuzufügen. In Rigv. I, 51, 13 preist der Dichter Savya Âñgirasa den Gott Indra: „Die junge *Vṛicayâ* gabst du, Indra, dem alten liederkundigen Kakshîvânt“. Es ist eine Hyrkanierin, die sich hier um so mehr versteht, als wir schon, bei Gelegenheit der Abhandlung über die Parther, den Dichter

Kakshîvant Dairghatamasa als *nâhushah sûrih,* als Dichter des Grossherrn der Fünf Völker, die ihren Sitz zumeist in Hyrkanien hatten, getroffen haben. Eine Bestätigung der Annahme, die Turvaça-Yadu, die beiden unter sich eng verbündeten Führervölker des Fünfvölkerbundes, hätten ihren Sitz in Hyrkanien gehabt und seien selbst Hyrkanier genannt worden (*Vriçîvant*), finde ich noch in folgender Genealogie von *Prithuçravas,* der mit seinem Namen schon nach *Parthien,* d. h. also auch nach *Hyrkanien,* weist. Im IV. Buch und 12. Cap. des legendarischen Epos Vishnupurâna (ed. Wilson-Hall, Bd. IV, pag. 61—63) erscheint Prithuçravas als Abkömmling des Çaçabindu, des Sohnes von Citraratha, des Sohnes Rushadgu's, des Sohnes Svâhi's, des Sohnes *Vrijinîvant's,* des Sohnes *Yadu's,* des Sohnes *Kroshtu's.* Die *Vrijinîvant* sind die *Vricîvant* des Rigveda, wozu ja die Yadu's ausgezeichnet stimmen und wenn schliesslich *Kroshtu,* der Schakal, als der Urahn des Geschlechts der Parther, Turvaça und Yadu, erscheint, so wird damit nur auf den theilweise wenigstens turanischen Ursprung dieser Völker angespielt, die, wie alle turkotatarischen Völker, von einer Hündin abgeleitet werden. S. Vambéry, Die primitive Kultur der turkotatarischen Völker, pag. 198. Zu dem über *Mâda, Madya, Matsya, Mâza, Mâzainya* hinweg gebildeten Namen *Mâcdrân* oder *Mâcindrân* = Mazanderan ist noch zu vergleichen die Tacitusstelle, Annal. II, 47: *quique Mosteni aut Macedones Hyrcani vocantur.* Aus dieser Form des Namens Mazanderan geht hervor, dass sich aus *Mazainya* eine unorganische Spielform **Mazdainya* und **Macdanya* gebildet haben musste, in welche dann das unorganische *r* erst in späterer Zeit eingedrungen sein kann, denn die *Macedones* können nicht als *Makedones,* sondern nur als *Matschedones* gehört und verstanden worden sein. Das Volk der *Μαξήραι* hat bei Besprechung des Flusses *Μαξήρα* = *Maçarçâra* genügende Aufklärung erhalten.

Wir unterwerfen bei einer Nachweisung moderner Stadt-

und Landschaftsnamen Hyrkaniens im Rigveda zuerst *Astrabad* der Analyse. In Rigv. X, 171, 3 heisst es von *Prithî Vainya,* einem Rigvedadichter und Stammvater der Parther: „Venya, den sterblichen, hast du, dem *Âstrabudhna* Manasyu, Indra, vielmal losgebunden". Ludwig macht in seinem Rigvedawerk, Bd. III, pag. 167 mit Recht darauf aufmerksam, dass sich hier von Seite des Âstrabudhna ein dem Prithî Venya feindliches Verhältniss zeige, während Rigv. X, 148 eine für Prithî Vainya günstige Stimmung wiederspiegle. Wenn, wie Ludwig a. a. O. sagt, Âstrabudhna gegen Prithî beschützt worden ist, so wird das wohl nichts anderes bedeuten, als dass Prithî einen Ueberfall auf Âstrabudhna ausgeführt habe, der noch zu rechter Zeit abgeschlagen worden sei. Ist von einem solchen Ueberfall die Rede, so kann Âstrabudhna nicht allzufern von Prithî Vainya, dem Repräsentanten Parthiens, entfernt gewesen sein. Wir werden also nicht zu kühn vorgehen, wenn wir in *Âstrabudhna* die älteste Form des Namens *Astrabad* wiederfinden. Âstrabudhna kann nicht getrennt werden von dem Namen des hyrkanischen Flusses *Stratos,* der nach Plinius, Hist. Nat. VI, 16 vom Kaukasus (dem Alburs) herunter dem Kaspischen Meere zufliesst. Der Name *Stratus* hat natürlicherweise mit dem griechischen στράτος, „das Heer", *gar* nichts zu schaffen, sondern wird, wie die meisten Flussnamen, von einer Wurzel herrühren, die „fliessen, strömen" bedeutet. Dann aber bietet sich gerade die indogermanische Wurzel *stru,* „strömen", sanskritisch abgeschwächt *sru,* Zend *çru* (Justi, Zendwörterbuch, pag. 308), *thru* als Etymon dar und ermöglicht mit der Participialform *stravat, stravanta* über ein zusammengezogenes *stravata* = *strâta* den Uebergang zu *Stratus,* während sich das vedische *Âstrabudhna* zunächst als Umstellung von mit Vorschlags-*a* versehenem **strabunda* = **stravanta* aufhellt, wie sich uns der Bergname *Arbuda* aus *aurvanta,* „hoch", ergab und der Berg *Raibund* im Bundehesh

aus vedischem *rêvant*, „reich“, hervorgegangen ist. Die modern-persischen Etymologien von Astrabad sind durchgehends werthlose Spielereien.

Im *Varena* des Avesta, jener vielgenannten Landschaft am Demavend, erkenne ich den Schlüssel zum Verständniss der Rigvedastelle II, 14, 4: *ádhvaryavo yá úraṇaṃ jaghấna náva cakhvấṅsaṃ navatíṃ ca bâhûn*, „Opferpriester, der (nämlich Indra) den Uraṇa getödtet hat, der doch [seine] neunundneunzig Arme gezeigt hatte“. Oder deutet *Uraṇa* hinüber auf das *Μασδώρανος*-Gebirge des Ptolemaeus, worin *Μασδ* = Zend *maz*, skt. *mahat*, aufzufassen wäre?

Ein bis jetzt noch als „Blasinstrument“ geltendes Volk Hyrkaniens sind die *Bakura* in Rigveda I, 117, 21: *abhí dásyum bákureṇâ dhámantorû jyótiç cakrathur ấryâya*, „anblasend den Dasyu (den Feind) mit den *Bakura*, schuft ihr (Açvinpaar) dem Ârier weites Licht“. Diese bis jetzt nicht verstandenen Bakura sind des Stephanus Byzantius (ed. Meineke, pag. 156) *Βάκυροι καὶ Βακυριανοί, ἔθνος πρὸς Πάρθοις καὶ Μήδοις*. Was das Hinwegblasen der Feinde betrifft, so stimmt zur erklärten Stelle vortrefflich Rigv. I, 33, 9: *nír brahmábhir adhamo dásyum indra*, „du, o Indra, bliesest den Feind mit Brahmanen auseinander“. Das Lied ist ein Nahusha-Lied (Ludwig), seine Ausdrucksweise stimmt deshalb mit derjenigen des obigen, Rigv. I, 117, überein, dessen Verfasser, Kakshîvant Dairghatamasa, sich ja des *Náhushaḥ sûríḥ*, des Oberkönigs (der Parther) Dichter zu sein rühmt.

Von grosser Bedeutung innerhalb des Systems des Rigvedaglaubens sind die *Paṇis*, ein Dämonengeschlecht, das aus der Verschmelzung der alten Vorstellungen von den „das Nass der Wolkenkühe geizig zurückhaltenden Gewitterdämonen“ mit den das Land als pfiffige Kaufleute durchwandernden Ureingeborenen hervorgegangen ist, ein Vorgang, der sich im deutschen Volksglauben mit den *Venedigern* wiederholt, die, in ihrer ältesten

mythologischen Grundlage zweifellos Gewitterzwerge, ihren Namen den, den Handel des gesammten Mittelalters beherrschenden Venetianern verdanken. Die *Paṇi* sind etymologisch von der Sanskritwurzel *paṇ*, „eintauschen", griech. *πέρνα-μαι*, nicht zu trennen (s. Benfey in Kuhn's Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung, Bd. VIII, pag. 1 ff.). Sie sind also ursprünglich = *Parṇin*, damit aber sind wir bei den *Πάρνοι* angelangt und gewinnen *nun* erst den richtigen geographischen Gesichtspunkt, von welchem aus die Paṇi des Rigveda beurtheilt und erklärt werden müssen. Die *Πάρνοι*, die auch *Daer* heissen, für welche Stephanus von Byzanz (ed. Meineke, pag. 216) sogar noch die alte Sanskritform *Δάσαι* kennt, wohnten am rechten Ufer des Maxeraflusses, des Gurgan, bis hinüber an den untern Oxus und über dessen Mündungen in's Kaspische Meer hinaus. Ihre Wohnsitze lagen also noch innerhalb Hyrkaniens. Als Beherrscher des ungeheuern Transithandels, der sich nach Aristobulos bei Strabo von Indien aus den Oxus hinunter über das Kaspische Meer durch Iberien bis nach Kolchis und das Ostgestade des Schwarzen Meeres erstreckte, waren die Parner, wie alle Hyrkanier, zu grossem Reichthum gelangt, sodass noch Ammianus Marcellinus im 5. Jahrh. n. Chr., Lib. XXIII, cap. 6 berichtet: (*Hyrcani*) *marinis mercibus plerique sustentantur.* Noch im 13. Jahrh. n. Chr. war die Stadt Amol nach der Chronik von Tabrestan (Tarikh i Tabrestan) der Marktort für die Waaren des Aufgangs und des Untergangs der Sonne. Die Kaufleute der Russen und Bulgaren, die von Irak, Scham (Syrien) und Khorasan, brachten und kauften dort ihre Waaren, selbst von den Grenzen Hindostans her wurde der Platz besucht. „Da war kein Mangel". Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 541. Deshalb heissen dann auch die Paṇi in Rigv. IV, 25, 7 zwar reich, *revân*, aber da sie keine Soma-Opfer darbringen (*asunvân*), sind sie eben doch geizig. Die vollständigste Beschreibung der Paṇi giebt Rigv. VII, 6, 3 (Ludwig):

ný ákratûn grathíno mṛidhrávâcaḥ
paṇînr̃ açraddhân̄ avṛidhân̄ ayajnân |
prá-pra tân dásyûnr agnír vivâya
pûrvaç cakârâparân̄ áyajyûn ||

„Die unverständigen, zusammenhaltenden, feindlich sprechenden Paṇi, ohne Glauben, ohne Erhebung, ohne Opfer, hinab, hinweg hat Agni die Dasyu getrieben, [er selber] als der erste hat er die Unfrommen (die Nicht-Opferer) zu den letzten gemacht“. Die Paṇi-*Πάρνοι* erscheinen hier als Dasyu, seien es nun Nicht-Arier, oder aber, *wenn* Arier, als ohne brahmanische Einrichtungen (*ayajná, áyajyu*), sie heissen deshalb „glaubenslos“ (*açraddhá*), folglich fehlt es ihnen auch an aller geistigen Erhebung (*avṛidhá*) und höheren Einsicht (*akratú*). Haben sich so die gespenstischen Viehdiebe Paṇi als unbrahmanische *Πάρνοι-Δάσαι* entpuppt, die am untern Laufe des Ochus und Oxus gewinnreichen Transithandel trieben, so wird nun auch der Rigvedahymnus X, 108, der das berühmte Zwiegespräch zwischen den Paṇi und der Saramâ enthält, seines mythologischen Charakters entkleidet werden dürfen. Wohl ist *Saramâ* in der spätern indischen Mythologie *Götterbotin*, vielmehr, als solche, Götter*hündin* (*devaçunî*), allein in Rigv. X, 108 zeigt sich davon noch keine Spur, kein Wort deutet auf eine Hündin. Dagegen ist die Angabe des Ptolemaeus nicht zu unterschätzen, der in Hyrkanien in der Nähe des Flusses *Μαξήρα* eine Stadt *Σαραμάννη* ansetzt, die auch Ammianus Marcellinus, Lib. XXIII, cap. 25 kennt und schon Strabo in der verzerrten Form *Σαμαριάνη* angiebt. Zweifellos lässt eine Stadt und Landschaft *Saramanna*, **Saramânâ* auf eine Grundlage *Saramâ* schliessen und wenn Plinius, Hist. Nat. VI, 16 am untern Oxus zugleich *Syrmatae* kennt, so werden wir wohl auf einen östlichen Zweig der *Sarmaten* schliessen müssen, der am Südostgestade des Kaspischen Meeres seine Wohnsitze hatte. Wir werden bei

anderer Gelegenheit, wo die Verwandtschaft der Amazonen mit den Sarmaten besprochen werden wird, auf diese Gegend *Saramana, Saramene* wieder zurückkommen. Die Götterhündin Saramâ wird aber sofort in ein anderes als bisher bekanntes Licht gerückt, sobald wir uns erinnern, dass, wie Vambéry, Die primitive Kultur der turkotatarischen Völker, pag. 148 mittheilt, die Sarmaten von einem Drachen, turkotatarisch *sar,* abstammen sollen, wofür aber auch, ebendas., pag. 198, eine Hündin gemeldet wird. Schon die antike Tradition fand in dem Namen der *Σαυρομάται* eine Beziehung zu *σαυρός,* also offenbar wieder zum Drachen, heraus und die Skythensage Herodot's von der Abstammung der Skythen von Herakles und Echidna (der Schlange) ist bekannt genug.

Wir betrachten also als die Grundlage des Rigvedaliedes X, 108 den Versuch der am Südostgestade des Kaspischen Meeres wohnenden brahmanisirten Sarmaten, die noch in unbrahmanischer Barbarei (als *dasyu*) dahinlebenden Parner zur Herausgabe gestohlener Kühe zu vermögen und dieselben nebenbei zum Glauben an Indra zu bewegen. Von diesem geographischen Standpunkte aus wird nun zum ersten Mal die Frage der Paṇi (*Πάρνοι*) Str. 1 begreiflich: „Wie bist du (Saramâ) über der *Rasâ* Wasser gekommen?" Die Parner *wohnten* eben am untern Laufe der Rasâ, nämlich des Oxus, der, wie wir früher gesehen haben, *Arang* und *Arg* hiess. Sie waren sich also der Schwierigkeiten des Uebergangs über den gewaltig dahinbrausenden Oxus, der in der Urzeit ohnedies vielleicht die doppelte Wassermasse des gegenwärtigen Amu Daryâ dahinwälzte, wohl bewusst. Umgekehrt begreifen wir auch die Begierde der Saramâ und der in ihr vertretenen Völker nach den reichen Fondachi der Parner (*nidhiḥ ádribudhnaḥ*), die, (s. das vorige Wort) in Quadern angelegt, vollgepfropft waren mit Rindern, Rossen und Gütern (*góbhir áçvebhir vásubhir nyṛishṭaḥ*), über deren Erwerb vielleicht mancher Zweifel bestand, denn der Paṇi galt (s. Rigv. VI, 51, 14) als

ein gefrässiger Wolf. Dass die Paṇi „sich der Nacht erfreuend“ (*ûrmyâ madantaḥ*) heissen (Rigv. I, 184, 2), hat seinen sehr realen, gar nicht etwa mythologischen Grund darin, dass, wie uns Vambéry belehren kann, die grossen Karavanenzüge der Kaufleute gerade aus Furcht vor den nomadisirenden Räubern der mittelasiatischen Wüsten ihre Haupttouren Nachts zurücklegen.

Zu den *Paṇi-Πάρνοι* möchte ich auch den (Rigv. I, 53, 8) von Atithigva getödteten *Parṇáya* stellen.

3. West-Chorasan.

Rings um die mit grasreichen Matten gesegneten Südabhänge des Weltberges Demavend, den wir als *Κάσπιον ὄρος*, d. h. das Gebirge des Kaçyapa, über dem die Sonne aufgeht, erkannt haben, in den Alpenthälern Chorasans, sassen zur Zeit des Fünfvölkerbundes eine Reihe sanskrit-arischer und specifisch iranischer Stämme, deren nie ruhende Fehden die ältesten Gesänge des Rigveda schildern. Auf jenen Bergen Taberistans und Mazanderans wuchs nach Anquetil Duperron die Haomapflanze vorzugsweise (s. auch Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens, I, pag. 5) und so darf es uns denn kaum wundern, wenn das berühmte Somarausch-Lied des Gottes Indra (Rigv. X, 119), das *Laba,* der Sohn Indra's, gedichtet haben soll, uns in jene Gegenden zurückführt, wo der Berg *Λάβος* oder *Λαβουτα* die Grenze von Hyrkanien bildete. Dass der Verfasser des Somarausch-Liedes, *Laba,* in jene Grenzgebiete gehört, scheint mir aus der sonst unsinnig klingenden Legende hervorzugehen, nach welcher, wie die vedischen Scholiasten berichten, Gott Indra in Gestalt einer Wachtel (*vartikâ*) Soma getrunken habe, in dieser Situation aber von dem Ṛishi Laba gesehen worden sei und sich dann durch dessen Mund

selbst verherrlicht habe. Wir wissen jetzt, nach unsern früheren Untersuchungen über den Kampf des Königs *Abhyâvartin* gegen die *Vṛiçîvant*, welche Bewandtniss es mit dieser *Vartikâ* hat, dass sie nämlich, nur in Wortspielform, die Repräsentantin der in der Landschaft *Apavortene* wohnenden Parther ist, die in Streit mit den Bewohnern *Hyrkaniens* lagen. So ist es denn wahrscheinlich, dass Indra in Gestalt einer Wachtel (*vartikâ*) nichts anderes ist und sein will, als eine Personification jener somareichen Gebirgsgegenden des alten *Abîvard*, wo, wie Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 38 vermuthet, der Berg Labos einer der letzten Bergrücken war, welcher in die Ebenen Hyrkaniens hinabführte.

Weiter westlich, im spätern Tapuristân, sassen in alter Zeit nach Eustathius' Commentar zu Dionysius Periegetes (Oxforder Ausgabe, pag. 129) die *Ἄπυροι: τούτοις δὲ (Καδουσίοις) ἀγχιγείτονες Μάρδοι καὶ Ὑρκάνιοι καὶ Ἄπυροι, οὓς Ταπύρους φησὶν ὁ Γεωγράφος.* In den *Apyri*, die erst eine spätere Volksetymologie in *Tapyren* umgewandelt hat, möchte ich die ältesten Stammsitze der spätern *Pûru* erblicken, da neben *Ἄπυροι* wohl auch **Πυροι*, die zwar nicht bezeugt sind, vermuthet werden dürfen, wie die *Ἄμαρδοι* auch als *Μάρδοι*, sowie die *Ἄπαρνοι* auch als *Πάρνοι* bekannt sind.

Ein Stamm, der im Rigveda eine vielfach angefochtene Berühmtheit erlangt hat, ist die Familie der *Pajra*, über welche Ludwig in seinem Rigvedawerke, Bd. III, pag. 109—110 alles von ihnen aus dem Veda Nachweisbare zusammengestellt hat. Da der Dichter Kakshîvant dieser Familie angehört (er heisst *Pajriya*), so können wir, da er sich selbst „Dichter des Grossherrn" (*nâhushaḥ sûriḥ*) nennt, daraus den Schluss ziehen, dass er in der Nähe von dessen Wohnsitz in Parthien müsse gelebt haben. Wenn nun nach Arrian III, 23 der Berg *Πάγρος* die letzte Zufluchtstätte der griechischen Miethvölker bildete, nachdem Alexander der Grosse die Ueberbleibsel des persischen Heeres in Parthien völlig zerstreut hatte, so könnte

dieser Berg *Pagros* (nach Mannert's Handbuch der alten Geographie, Bd. V, pag. 141 der Südabhang des Demavend gegen Parthien hin) die Heimat der vedischen *Pajra* sein.

Ausser diesen den brahmanischen Sanskrit-Ariern zugehörenden Familien finden wir dem Südabhang des Alburs entlang eine Reihe von Stämmen und Städten specifisch iranischen Schlages. Zweimal erwähnt der Rigveda eines Feindes *Piyâru*, der bis jetzt, von W. *pî*, „hassen", abgeleitet, als allgemeines Appellativ galt. In Rigv. I, 190, 5 dichtet Agastya: „Dem Gottlosen (*dûḍhyè*) gewährst du nichts Schönes, denn auch den *Piyâru* züchtigst du". Deutlicher noch spricht Viçvâmitra Rigv. III, 30, 8: „Den mit Dânu, o vielgerufener, zusammenwohnenden, den handlosen *Kuṇâra* schmettertest du zusammen, Indra, den Vṛitra *Piyâru*, der heranwuchs, den fusslosen, schlugst du mit Stärke, Indra". Diesen Feind, den Uebles sinnenden (*dûḍhî*), halte ich für die Stadt *Biyar* (بيار) im Kaus an den Kaspischen Pforten. (S. die Tabulae geogr. Ulug Beigi in den Geogr. vet. scr. Graeci min., T. III, pag. 141). Nach Barbier de Meynard, Dict. geogr. de la Perse, pag. 125 ist *Biar* „une jolie ville du territoire à Qoumès, entre Beihaq et Bestham, à deux jours de marche de celle-ci". Das Dict. fügt allerdings hinzu: „Biar est aussi le nom d'un bourg près de Néça" (bei Abiwerd). Der *kuṇâra* vergleicht sich altiranischem *kunâiri*, „schlechtes Weib, Buhlerin" (s. Justi, Zendwörterbuch, pag. 83).

Hochberühmt im Alterthum war die Stadt *Rhagae*, woher ja auch der Prophet Zarathustra, wenigstens von Mutterseite, stammen sollte, sodass die Stadt im Avesta davon den Namen *Raji Zarathustri* führt. In einem Bharadvâjaliede des Rigveda (VI, 26), in welchem (Str. 7) des dreifachen Schutzes erwähnt wird, mit dessen Genuss sich die Helden brüsten, mit dem Grossherrn (*nahushâ*), mit Indra, erzählt der Sänger: „Froh des Glaubens und der Somatränke hast du dem Dabhîti den Cu-

muri in Schlaf versenkt, die (Stadt) *Raji* verehrtest du dem Piṭhînas und schlugst zusammen mit Kraft sechzigtausend". Die Anspielung auf den Grossherrn des Fünfvölkerbundes, den *Nahus*, lässt auf Parthien schliessen und alsdann ist die Vermuthung, in *Raji* möchte wohl die iranische Spielform von Rhagae verborgen sein (s. Justi, Beitr. zur alten Geogr. Persiens, I, 3), nicht zu kühn, da ohnedies die Niederlage eines Heeres von sechzigtausend, selbst wenn diese Zahl nur symbolisch wäre, auf ein grosses Reich schliessen lässt. Vielleicht gelingt es noch, an der Hand des *Piṭhînas*, der vielleicht der *Kavi Piçina* oder *Piçanaṅh* des Avesta, der *Kai Pishîn* des Schâhnâme ist, helleres Licht über diese Vedastelle zu gewinnen. Als Kai Khosru in Firdusi's Schâhnâme vor den Augen der um ihn im offenen Zeltlager versammelten Grossen des Reichs den Lohrasp durch eigenhändige Aufsetzung der Krone zu seinem Nachfolger auf dem Throne von Iran erhebt und die Pehlewanen über diese ihnen unverdient scheinende Auszeichnung zu murren beginnen, weist Kai Khosru den greisen Sal mit den Worten zurecht (Schack, Firdusi's Heldensagen, pag. 371), die zugleich die hohe Stellung kennzeichnen, die Kai Pishîn in der iranischen Tradition einnehmen musste:

„Zum Stamm des Kai Kobad und des *Pishîn*
Gehört er, Muth und Weisheit zieren ihn".

Der durch und durch mit iranischen Anschauungen und Sprachformen gesättigte Hymnus des Agastya (Rigv. I, 174) wendet sich, Str. 6, gegen die *Mitreru* (nach Roth-Grassmann: „die Verschwornen"), die, als *adâçu*, „nichtspendend", offenbar ausserhalb des Verbandes brahmanischer Gemeinschaft stehen. In der Schlusszeile heisst es dann: *tváyâ çúrtâ vahamânâ ápatyam*. Mit Recht macht Ludwig (Rigveda, Bd. III, pag. 151) darauf aufmerksam, dass diese Strophe wegen des Wortes *çûrtâḥ* „etwas unklar" sei. Ich finde: bis jetzt sogar *sehr* unklar.

Das offenbar im Sinne von *Mitrakru, droghamitra* verwendete *mitréru,* worin ich *mitra* + *îru* von der baktrischen Wurzel *îr,* „in Bewegung setzen, stürzen, hinwerfen", erblicke, zeigt die glaubensfeindliche Stellung an, in welcher die *Çûrtâḥ* zu den brahmanischen Sanskrit-Ariern standen. Ich möchte in diesen *Çûrtâh* die wohl in der Nähe der Tapyren und Marder nomadisirenden *Κύρτιοι* des Strabo (Buch XI) wiedererkennen.

Endlich ist es zweifellos, dass die *Marder* im Rigveda ebensowenig fehlen, als im Avesta, wo sie Geiger, Ostiran. Kultur im Alterthum, pag. 203 zum ersten Mal wieder in ihre Rechte eingesetzt hat. Die *Maredha* des Avesta sind die *Mṛidhas* des Rigveda. In Stellen, wie die folgenden, ist die appellative Bedeutung von *mṛidh* im Sinne von *Feind,* gegenüber der prägnanten ethnischen im Sinne von *Marder,* gar zu nichtssagend, als dass nicht der ethnischen Deutung der Vorzug gegeben werden sollte. Agastya fleht das Açvinpaar Rigv. I, 182, 4 an:

jambháyatam abhíto râyataḥ çúno

hatám mṛídho vidáthus tâny açvinâ.

„Zermalmt ringsum die bellenden Hunde, tödtet die *Marder,* ihr versteht dies, Açvina".

So auch in der Taittirîya-Saṃhitâ I, 6, 12, 5: *ví çátrûn ví mṛídho nuda ví vṛitrásya hanû́ ruja,* „schlage die Feinde, die *Marder,* zerbrich dem Feinde die Kinnbacken!" Dürfen vielleicht auch die *mṛidhrávâcaḥ* mit Rücksicht auf die *râyataḥ çunaḥ,* die „bellenden Hunde", die „Marder", nicht nur appellativisch allgemein als die „Schmähredenführenden", sondern als die „rauh wie die Marder sprechenden" gefasst werden? Ueber die weit auseinander liegenden Wohnsitze der *Marder* im Zagros und Niphates, in Armenien und in der Persis, s. Sachau, Ueber die Lage von Tigranokerta in den Abhandlungen der Berliner Akademie, 1880, pag. 42.

4. Ostchorasan und Areia.

Chorasan nahm unter den Provinzen des persischen Reiches die bevorzugte Stellung ein, als die echtest iranische zu gelten. Aus ihr wurde der *Surena*, d. h. der nach dem Grossherrn zweite Würdenträger des Staates, der Reichspehlewan, entnommen. S. Plutarch im Crassus 21, 6: *ὁ Σουρήνας πλούτῳ μὲν καὶ γένει καί δόξῃ μετά βασιλέα δεύτερος.* Ich stelle dieses Wort mit Pott, Zeitschr. der deutsch-morgenländischen Ges., Bd. XVI, pag. 417 direkt mit dem sanskritischen Völkernamen *Çûrasena*, „ein Heldenheer habend", zusammen und glaube, dass der Name *Chorasan* selbst die Wohnstätte der später im indischen Epos wieder auftretenden *Çûrasena* bezeichnet, denn im Romakasiddhânta, dem indischen Handbuch der Geographie (bei Aufrecht, Katalog der Oxforder Sanskrithandschriften, pag. 338b—339a) finden wir im Jambudvîpamadhyadeça den Namen Chorasans in der Form *Shurâsâṇâ*, offenbar hervorgegangen aus der älteren Aussprache von *Çûrasena* als *Xurasâna*. Vgl. über *Surena* noch Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 104, Anm. 1.

In Rigv. VIII, 32, 2 feiert der Kâṇvadichter Medhâtithi den Gott Indra: „Der den *Sṛibinda*, den *Anarçani*, den *Pipru*, den Dâsa *Ahîçû*, der Gewaltige, schlug und die Wasser fliessen liess". Hier scheint wieder echt Mythisches mit Historisch-Geographischem verschmolzen worden zu sein, wiewohl an sehr vielen Stellen, wo im Rigveda von der Befreiung der Gewässer die Rede ist, an nichts Anderes gedacht zu werden braucht, als an die Rückleitung der durch feindliche Dämme abgezapften Wasserleitungen in ihre früheren Rinnsale. Der sogenannte „Dämon" *Anarçani* belehrt uns, dass wir uns auf iranischem Boden befinden, denn sein Name, aus dem Sanskrit nicht erklärbar, ist nichts anderes, als ein allerdings auch nur hypothetisches **anarshan*, „der Unmännliche, der Feigling", von

baktrisch *arshan* = vedisch *vrishan.* Das Adjectiv *Arshan* kommt auch als Eigenname vor und bezeichnet einen Kavi, den zweiten Sohn des Kavi Kavâta, in Firdusi's Schâhnâme *Kai Arish.* Ist *Anarçani* vielleicht eine höhnische Anspielung auf diesen *Arshan?*

Durch *Anarçani* orientirt, suchen wir den *Sribinda* ebenfalls auf dem Hochlande von Iran und finden den Namen wieder in der Herat nördlich vorgelagerten Hauptkette des Kaitûgebirges, Namens *Seraband* (bei Geiger, Ostiran. Kultur im Alterthum, pag. 64). Nach Vambéry, Reisen in Mittelasien, pag. 213 ist das Serabendgebirge mit ewigem Schnee bedeckt. Bei Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 507 finden wir allerdings noch den Gebirgsdistrikt *Serbendan* in der Mitte zwischen Firuzkuh und dem Demavend.

5. Drangiana.

Die reichbebaute Uferlandschaft rings um den grossen Süsswassersee in der mitteliranischen Thalsenke führte von dem Namen des grossen Beckens, altpersisch *daraya* oder, nur mundartlich verschieden, *zaraka*, im Avesta *zrayañh*, den Gesammtnamen *Drangiana*, deren Bewohner bald *Drangae*, bald *Zarangae*, bald *Zarangaeoi*, bald *Sarangae*, bald auch *Darandae* (Ptolemaeus) hiessen. S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 219, Forbiger, Handb. der alten Geogr., Bd. II, pag. 534. Im Mittelalter hiess die Hauptstadt *Zaranka*, in geschwächter Form *Zarendsch*, *Zerendsch*, und diese Form ist es, die, nach meiner Ansicht, schon dem Namen der *Sriñjaya* des Atharvaveda zu Grunde liegt. Bevor wir die in's Mythische gewendete Geschichte der *Sriñjaya* des Atharvaveda näher in's Auge

fassen, wird es von Nutzen sein, hier die Beschreibung der Hauptstadt *Zarendsch* zu beherzigen, die uns der arabische Geograph Edrisi (übers. von Jaubert, T. I, pag. 442—443) um's Jahr 1150 n. Chr. von dieser Stadt entwirft, die sich bis zu ihrer Zerstörung durch die Mongolenhorden Timur's im Jahre 1383 seit den ältesten Zeiten des grössten Wohlstandes erfreut hatte. „*La principale ville* (du Sedjestan) *s'appelle Zarendsch*, زرنج. *Elle est grande, bien bâtie, commerçante. Ses bazars entourent la grande mosquée. Ses faubourgs sont populeux et remarquables par la belle construction des marchés. La ville est entourée de belles murailles et de fossés, ainsi que les faubourgs. Les fossés, qui règnent autour des murs d'enceinte, sont alimentés par des sources d'eau vive et par les eaux qui excèdent les besoins de la consommation. La ville a cinq portes et les faubourgs treize; ces portes sont enduites en argile mêlée de vitriol, car le bois qui s'y trouve, serait, sans cette précaution, exposé à être rongé et détérioré par les vers. La grande mosquée est bâtie dans la ville, sur un terrain dont le niveau est inférieur à celui du faubourg. Zarendj est arrosée par trois cours d'eau qui y pénètrent par trois portes différentes, c'est à dire 1) par la porte vieille, 2) par la porte neuve, 3) par la porte au blé. Ces cours d'eau, de peu d'importance, servent à l'arrosage des jardins existant autour de la ville et à l'approvisionnement des bains. Le sol du pays est en général sablonneux et plat (on n'y voit aucune montaigne) et le climat chaud. Il n'y tombe jamais de neige, mais des vents violents y soufflent avec une telle continuité, que, pour moudre le grain, on y a construit des moulins mus par cette force. Les habitants de ce pays sont constamment incommodés par le sable. Les cours d'eau qui parviennent à Zarendsch et traversent cette ville, dérivent de l'Hindmend, grand fleuve qui prend sa source dans les sommets du Ghaur, parvient aux limites du Rahadj (d'Arrokhadj) et du pays de Derawas, puis coule vers Bost, longe les limites du Sedjestan et se jette dans le lac de Derrah. L'étendue et la profondeur des eaux*

de ce lac augmentent ou diminuent selon l'accroissement ou la diminution de ses affluents. Il y a sur les bords des villages et des champs cultivés. Son étendue, en longueur, est d'environ 90 milles depuis Korin, sur la route de Kouhestan jusqu'au pont de Kerman, sur la route de Fars. Ses eaux sont douces et on y pêche beaucoup de poisson. A l'exception de la partie de ses bords qui touche au désert, toutes les autres sont habitées. Quand aux cours d'eau qui dérivent de l'Hindmend ils se répandent sur le sol de la contrée qu'ils traversent, et il n'en parvient aucune partie dans le lac. Le Sedjestan comprend, indépendamment de Zarendj, divers autres lieux, dont le territoire produit en quantité du blé, des dattes, de l'encens et du raisin et dont les habitants vivent dans l'aisance et vendent à crédit l'excédant de leurs récoltes". Im Grossen und Ganzen und mit Abzug dessen, was die Einrichtungen der Stadt späteren Kulturperioden verdankte, trifft diese Beschreibung von der ungeheuern Ausdehnung des Sees, sowie des Wohlstandes der Bewohner seiner fruchtbaren Ufergelände gewiss schon auf die ältesten Zeiten zu, nur dass in diesen die Ausdehnung des Hâmûnsees, dessen Zuflüsse durch noch nicht so zahlreiche An- und Abzapfungen zu leiden hatten, noch bedeutend grösser gewesen sein wird, sodass der riesige See recht wohl den Namen *Meer* erhalten konnte. Die Fruchtbarkeit seiner Ufer unter dem Einflusse eines tropischen Klimas wird auch in der Vedenzeit schon den grossen Wohlstand hervorgerufen haben, der ihnen, nach einem alten Liede des Atharvaveda V, 19 zu schliessen, von den neidischen Nachbarn, die mit einem rauhen Klima zu kämpfen hatten, als sträfliche Ueppigkeit ausgelegt wurde. Eine souveraine Behandlung der Priester soll zu ihrem Verderben ausgeschlagen haben, sodass sie der Zorn des Himmels durch ein Erdbeben vom Boden verschwinden liess. Dies ist der Inhalt zweier Stellen des Atharvaveda, die wir in der Uebersetzung von Grill (Hundert Lieder des Atharvaveda, Tüb., 1879, pag. 28 und 29) hier nachfolgen lassen.

Atharvaveda V, 19, 1 heisst es von den *Sṛiñjayaḥ:*

„Unmässig kamen sie empor, beinah den Himmel streiften sie,
Die Unthat gegen Bhṛigu stürzt' die Sṛiñjaya Vaitahavya ‖
Den Bṛihatsâman Añgiras, den Priester, haben sie durchbohrt,
Da frass ein doppelzähnig Thier, ein Schafbock, ihre Kinder auf".

Deutlicher noch ist Atharvaveda V, 18, 12:

„Die Kuh, die sie abschlachteten, kam über die Vaitahavya,
Die Kesaraprâbandha's Thier, ihr letztes Zicklein, sich gekocht ‖
Einhunderteine Sippe war's, die's Erdreich von sich schüttelte,
Sie hatten Priestervolk verletzt und sie verschwanden wunderbar".

Der doppelzähnige Schafbock, der die Sṛiñjaya mit Mann und Maus verschlang (einhunderteine Sippe ist nur eine symbolische Zahl für ungemessene Vielheit), ist ein sehr passendes Bild für ein Erdbeben. Der Erdstoss ruft leicht das Bild des stössigen Widders vor Augen. „Die Unterwelt thut weit auf ihre Gier", heisst es Jesaja V, 14, wo Luther übersetzt: „Weit auf sperrt die Hölle ihre Seele, masslos thut sie den Rachen auf". Wie sehr nur gelbsüchtiger Priesterneid hinter der Vorstellung steckt, dass ein Erdbeben die Sṛiñjaya zur Strafe für deren Uebermuth verschlungen habe, beweisen die schmähenden Ausdrücke, mit denen selbst noch im Mahâbhârata die *Sṛiñjaya* als *Ghaṭasṛiñjaya,* ja gar als *Pûtisṛiñjaya,* nämlich als *„Lotter-"* oder *„Stink-Sṛiñjaya"* erwähnt werden. S. Wilson (ed. Hall), Vishṇupurâṇa, Bd. II, pag. 180, Note 10.

Wahrscheinlich ein Stamm der Sṛiñjaya waren die *Cedi,* die uns durch eine sog. Dânastuti, d. h. ein Lied zum Preise

eines gegen den Dichter freigebigen Fürsten, Rigv. VIII, 5, 37—39, bekannt sind. Da werden die zwei Açvinâ, das vedische Dioskurenpaar, angerufen (Ludwig):

Str. 37. „Açvinâ, findet mir neue Spender, solche wie Kaçu Caidya, der mir hundert Kameele, zehntausend Rinder gab".

Str. 38. „Der mir die zehn Könige, die wie aus Gold aussahen, denn es sind zu den Füssen des Caidya die ackerbauenden Völker; ringsherum die der Felle eingedenken Leute".

Str. 39. „Nicht geht irgendwer auf dem Pfade, auf dem diese Cedi gehen; kein andrer Fürst oder Stamm gilt für mehr gebend".

Wenn es angeht, den Namen des grossen Hâmûnsees, der im Avesta *Kâṇçava* heisst, mit dem Namen dieses Cedifürsten *Kaçu* in Beziehung zu bringen, so wohnten die Cedi in der Nachbarschaft des Sees, aber an den Abhängen des denselben westlich einfassenden Nihbandangebirges, wo es Eichenwälder genug gab, um die zur Gerbung der ihnen von den thalbewohnenden Bauern gelieferten Häute nöthige Lohe zu liefern. Eine Stadt dieser Cedi war wahrscheinlich das noch von Edrisi als Gerber- und Sattlerstadt geschilderte *Zarend*, das selbst mit seinem Namen noch an die seebewohnenden *Δαράνδαι* und *Sṛiñjaya* erinnert. „*Zarend*", berichtet Edrisi (übers. von Jaubert, T. I, pag. 427), „*est une ville de moyenne grandeur, située auprès du grand désert, entourée de murs et de champs cultivés, et où l'on fait un beau commerce. Il y a des ateliers de corroyage, où l'on fabrique des sangles (pour les montures), lesquelles sont transportées dans l'Irac et jusqu'en Égypte*".

Ein anderes gewerbthätiges Volk des Seebeckens des Hâmûn waren gewiss die **Taksha*, wenn wir berechtigt sind, ein Volk dieses Namens, offenbar mit der Bedeutung „Zimmer-

leute, Wagner" aus folgendem Vers des Dionysius Periegetes, v. 1069, herauszulesen:

Πρῶτα Σάβαι, μετὰ τοὺς δε Πασαργάδαι, ἄγχι δὲ Τάσκοι.

Die *Τάσκοι* lassen auf arische *Taksha* (vgl. vedisch *tákshan*, „Holzarbeiter, Zimmermann") schliessen und sind wohl die Prototype jener *Τάξιλα* in Kabulistan, deren Bekanntschaft Alexander der Grosse machte. Das Volk der *Anu*, eines der Glieder des Fünfvölkerbundes, das wir früher als *Ἀνάβων χώρα ἐν Ἀρείᾳ* wiedererkannt haben, wird in Rigv. V, 31, 4 als *Wagenmacher* hervorgehoben.

Bewohner oder Anwohner der Wüste *Shand* am Ausflusse des Hilmend in den Hâmûnsee waren wohl die *Çâṇḍa*, *Çaṇḍika*, deren König *Vṛikadvara* nach Bradke, Dyâus Asura (Halle, 1885), pag. 96 „die halbsanskritisirte Form eines eranischen Eigennamens *Vehrkadvaraṅh*" trägt, insofern nämlich im Sanskrit für *dvaras* die Form *dhvaras* erwartet werden müsste. Ob wohl der Name des für das Çatapatha-Brâhmaṇa so wichtigen Lehrers *Çâṇḍilya* hierher gehört?

---

6. Arachosien.

In einer früheren Untersuchung (pag. 100—101) ergab sich uns die Identität der *Haraqaiti* des Avesta, der *Harauvati* der persischen Keilinschriften, mit der *Sarasvatî* des Rigveda, die von den Vasishṭha gefeiert wird. Zugleich stellte es sich uns als wahrscheinlich dar, dass dagegen die von Bharadvâja im Rigvedahymnus VI, 61 verherrlichte Sarasvatî der Oxus sein müsse. Zur Bekräftigung dieser Ansicht möchte ich jetzt aus dem Hymnus selbst noch folgende Anhaltspunkte hervorheben. Gleich in Str. 1 heisst es (bei Ludwig): „Was alle magern (*avasám*) Paṇi aufreibt (*âcakhâda*), das sind deine kraftvollen

Gaben (*dâtrâṇi tavishấ*), Sarasvatî". Wir haben oben unter Abschnitt 2: Hyrkanien, gesehen, dass die *paṇi,* als Kaufleute, im letzten Hintergrund aus den *Parnern* hervorgegangen sind, die gerade am untern Laufe des Oxus sassen. Der Dichter will deshalb, unserer Ansicht nach, mit obigem Satze aussprechen: Mögt ihr durch euern, wenn auch einträglichen, Handel noch so viel Geld verdienen, so ist all das nichts gegenüber dem Reichthum, den Sarasvatî den ackerbauenden Anwohnern ihrer Ufer spendet. Die in Strophe 2 angedeutete Vernichtung der Pârâvata kann sich, da *Παρύηται* nördlich und südlich vom Hindukush vorkommen, ebensowohl auf den Oxus, als auf die Haraqaiti beziehen. Was dann aber wieder zu Gunsten der Sarasvatî (in Rigv. VI, 61) = Oxus spricht, das ist die Versicherung am Schluss der Strophe 4: *visham ebhyo asravo vâjinîvati,* „das Gift hast du von ihnen (den Flüssen) wegfliessen lassen, o stutenreiche". Es kann sich diese Verherrlichung der Sarasvatî als eines giftfreien Stromes nur auf die von uns früher erwiesene beispiellose Süssigkeit des Oxuswassers beziehen. Und wenn sie „siebenschwestrig" heisst (Str. 10), so finden wir unten (pag. 138), dass Ptolemaeus das Oxussystem als ein Siebenstromland behandelt. Aus der Lage der Wohnsitze des Fünfvölkerbundes in Hyrkanien und Parthien ergiebt sich auch die Berechtigung des Lobes (Str. 12): *pañca jâtấ vardhayantî,* „die gedeihen macht die fünf Völker".

Zweifellos war die Bekanntschaft der Sanskrit-Arier mit dem Oxus eine viel frühere, als die mit der Haraqaiti, denn nach Eratosthenes bei Strabo im XI. Buch sollen früher die *Arachoten* und Massageten neben den Baktriern am untern Oxus gewohnt haben. Da die *Ἀραχωτοί* ihren Namen nur von einem *Ἀραχωτός*, d. h. von einer *Sarasvatî* (resp. auch *Sarasvant*) erhalten haben können, so muss demnach der Oxus vor Zeiten auch ein *Ἀραχωτός*, resp. eine *Sarasvatî* gewesen sein, ein Schluss, der seine Bestätigung aus dem Rigvedaliede X, 64, 9 empfängt, wo *Sarasvatî, Sarayu, Sindhu* als grosse Ströme

(*mahîḥ vákshaṇîḥ*) nur den Oxus, den Herirud und den Indus bezeichnen können, wenn nicht möglicherweise unter Sindhu gar die Haraqaiti als *Sindhumâtâ* (Hindmend, Rigv. VII, 36, 6) verstanden werden soll.

Eine werthvolle Notiz über die *Ἀραχώται* (denn nach Stephanus Byzantius, ed. Meineke, pag. 111 galt sowohl *Ἀραχώτης* als *Ἀραχωτός*) hat uns Dionysius Periegetes v. 1096 aufbewahrt:

Ὠρίτας τ', Ἀριβάς τε λινοχλαίνους τ' Ἀραχώτας
Σατραΐδας θ', ὅσσους τε παρὰ πτυχὸ Παρπανισσοῖο.

In den *Ἀριβάς τε* haben wir die *Hariwa* der persischen Keilinschriften, die *Ἀρεῖοι*, die Anwohner der *Sarayu*, des heutigen *Herirud*, auf die *Σατραΐδαι* werden wir gleich zurückkommen. Das Werthvolle dieser kurzen Mittheilung besteht aber in dem Attribut der Arachosier: *λινόχλαινοι*. Die *Ἀραχωτοί* bezeichnet nämlich Stephanus von Byzanz a. a. O. pag. 111 als *πόλις Ἰνδικῆς* und diese Inder heissen bei Isidor von Charax: *weisse Inder*. (S. meine Abhandlung über das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa, Bezzenberger's Beitr. zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Bd. X, pag. 262.) Warum diese Inder Arachosiens die *weissen* hiessen, das sagt uns eben jenes *λινόχλαινοι*, sie trugen weissleinene Mäntel, was wahrscheinlich als ein markanter Contrast empfunden wurde im Vergleich zu den benachbarten Paktyern oder Gandhâren, die (schwarze) Schafpelze trugen. Wenn nun aber die Tṛitsu (Rigv. VIII, 46, 31) *çvitnâ*, „die weissen", genannt werden, deren Sänger die Vasishṭha sind, welche die Sarasvatî-Haraqaiti verherrlichen, so ist damit nur wieder eine neue Bestätigung gewonnen für die von uns verfochtene Entdeckung, dass die Blütheperiode der vedischen Dichtung nicht Indien, sondern dem Hochland von Iran angehört.

Die *Σατραΐδαι* des Dionysius sind, wenn wir persisches

σατράπης für *kshatrapâ* berücksichtigen, nichts anderes als *kshatravida* im Sanskrit, als „der (eigenen) Beherrschung kundige“, die wohl (s. Lagarde, Beiträge zur baktrischen Lexicographie, pag. 68), wie die *Arâshṭra, Arâṭṭa,* bei Arrian *Ἀδραΐσται,* indische „Republikaner“ bedeuten. Sollten die *Σατταγύδαι* Herodot's (III, 91) auch nur prakritisch abgeschliffene **Shattavídai* sein? Die Form *Thatagus* der persischen Keilinschriften würde ebenfalls als Reflex dieser Prakritform des Namens betrachtet werden müssen. Ihre Wohnsitze lagen zwischen Herat und Merw, dem Oxus, Kabul und Kandahar. S. Justi, Beitr. zur alten Geographie von Persien, II, pag. 14.

Ein im Rigveda oft erwähnter „Dämon“, der von Indra zu Gunsten des Tṛitsukönigs Divodâsa Sudâs bekämpft wird, d. h. den dieser letztere König besiegt, ist *Çambara,* dessen Burgen (*puraḥ*) Rigv. I, 103, 8 genannt werden. Wenn nun die Tṛitsu mit den Vasishṭha als Opferpriester an der Sarasvatî-Haraqaiti sassen, wie sich uns oben pag. 99—100 ergeben hatte, so wird wohl Çambara ebenfalls in Arachosien gesucht werden müssen. Es verzeichnet denn auch Wahl, Altes und neues Vorder- und Mittelasien, pag. 760 einen *Ssambara* als Nebenfluss des Hilmend von Bost und Meimend her. Später scheinen die Çambara in's Pandschab vorgerückt zu sein, wenn die von Plinius, Hist. Nat. VI, 23, 8 im Pandschab aufgeführten Völker mit den Çambara des Rigveda in Zusammenhang gebracht werden dürfen: *transgressisque Indum et cum eo decurrentibus Samarabriae, Sambruceni, Bisambritae, Osii, Antixeni, Taxillae.*

In diese Gegenden am untern Laufe des Hilmend gehören wahrscheinlich auch die hundert Burgen von *Vañgṛida* (Rigv. I, 53, 8), die Ṛijiçvan belagerte und brach. Ich betrachte *Vañgṛida* als den Namen einer Landschaft, die ein zu Grunde liegendes sanskritisches *vasukṛita,* „gutgeschaffen“, in einer halb iranischen Form **vañhu-gṛida* wiederspiegelt. Ueber *vañhu* = *vasu* kein Wort, was aber *gṛida* für altiranisches *kereta,* skt. *kṛita,* betrifft, so ist zu erinnern an das ebenfalls aus ursprüng-

lichem *vasukṛita* hervorgegangene, über altiranisches *vohukereta* hinüber zu *gogird* im Neupersischen entwickelte Wort für Schwefel. S. Lagarde, Beitr. zur baktrischen Lexicographie (1868), pag. 74—75. Der Name der Stadt *Vashgird* auf der Pamirhochebene, sowie der Feste *Vâshgird* bei Marâgha (Justi, Beitr. zur alten Geogr. von Persien, II, pag. 24) repräsentiren eine ältere, der ursprünglichen Sanskritform *vasukṛita* näher gebliebene Form des Namens. Die Gegend *Vañgṛida*, die sehr fruchtbar (also wirklich *vasu-kṛita*, „wohlgeschaffen") sein musste, da sie sonst ganz unmöglich hundert Burgen hätte tragen können (wenn hundert vielleicht auch nur eine symbolische Zahl ist), scheint mir dieselbe zu sein, welche von den Griechen, bei Strabo im Buch XV, *Εὐεργέται* genannt wird. Die Euergeten brauchten nach Arrian III, 27 und Diodor II, keine Steuern zu bezahlen. Sie hatten der Sage nach dieses Vorrecht, sowie den Namen *Εὐεργέται*, also *Vasu-kṛit*, „Gutes thuend", erhalten, weil sie dem Kyros und seinen Kriegern 30,000 Wagen mit Getreide zuführten und dieselben so vor dem Hungertode retteten. Die Sage beweist nur, wie überaus fruchtbar die Gegend der „Wohlthäter" sein musste, wenn sie so „gutgeschaffen" (*vasu-kṛita*) war, dass sie auf einmal solche Unmassen Getreides aufzubringen vermochte. Nach Herodot hatten die Sarangen zusammen mit einigen benachbarten Stämmen nicht weniger als sechshundert babylonische Talente jährlichen Tributs an den Hof des Grosskönigs zu liefern. „Diese hohe Grundsteuer aber lässt voraussetzen, dass Garten-, Acker- und Weideland im alten Seistan nicht geringe Strecken einnahmen und von ansehnlichem Ertrage waren". Geiger, Ostiran. Kultur im Alterthum, pag. 105. S. auch Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 231. Die Landschaft der *Εὐεργέται* lag zwischen Drangiana und Arachosia und war von den *Ariaspen* bewohnt, deren Name „vorzügliche Pferde besitzend" bezeichnet. Wenn dieselben etwa auch *Zariaspen* genannt werden, so ist das eine Verwechselung mit dem

Volke dieses Namens, das, von *zari* + *aspa* benannt, die „Besitzer falber Rosse" bezeichnet. Auch Verwechselung mit den *Arimaspen* des skythischen Nordens kommt vor, z. B. bei dem Ethnographen Stephanus Byzantius, pag. 284. Stephanus erzählt bei Gelegenheit dieser *Εὐεργέται* noch eine Sage, die beweist, dass schon in uralter Zeit die Landschaft Vaṅgṛida von arischen, speciell auch von sanskrit-arischen Stämmen besetzt gewesen ist. Denn dort, sagt er, habe sich das Schiff *Ἀργώ* bei einem Sturme niedergelassen (*ἐκεῖ γὰρ τῶν ἐπὶ τῆς Ἀργοῦς χειμῶνος πνεύσαντος διασω θῆναι τὸ σκάφος καὶ οὕτως κληθῆναι*). Die an Kyros sich anklammernde Sage ging demnach in viel ältere Zeiten, nach der Ortssage bis zu den Anfängen des Menschengeschlechtes zurück, als Manu sich mit seinem Schiffe am Zarehsee niederliess, der, wahrscheinlich des sein Westufer einfassenden *Nihbandan*gebirges wegen, auch den Namen *Naubendjan,* „Schiffsanbindung", wie im Mahâbhârata: *naubhandana* führt. S. Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 263.

Ueber die *Gandhâra* oder *Paktha, Πακτύες,* ferner über die *Çiva, Σίβοι,* hier kein Wort, da Zimmer, Altindisches Leben, pag. 30, 129—130 alles darüber Mittheilbare enthält. Ebendaselbst s. auch das über die *Alîna, Bhalâna, Aja* Bemerkte. Insbesondere Ludwig, Nachrichten über die Geographie des Rigveda, pag. 20. Die *Alîna* kamen aus dem Gebiet von Merw, vgl. Barbier de Meynard, Dictionnaire géograph. de la Perse, pag. 5: „*Âlin,* الين, Dépendance de Merw, sur le cours inférieur de la rivière dite Khareqân". Die *Vishâṇin* haben wir schon früher als die Bewohner der Stadt *Çân* im Kabulthale erkannt.

Alle diese Völker unternahmen, nach Rigv. VII, 18, unter der Führung des Königs *Bheda* (Str. 19) im Verein mit den *Turvaça-Yakshu,* den *Ânava,* den *Druhyu,* den *Pûru* und *Çigru* einen grossen Eroberungszug in's Pandschab, wurden aber von den Tṛitsu unter der Leitung des Königs Sudâs in der berühmten Zehnkönigsschlacht geschlagen, wobei ein grosser

Theil des Invasionsheeres in den Fluthen der Parushṇî ertrank, darunter auch der alte Abenteurer und Sänger Kavasha Ailûsha.

Von König *Bheda* hat sich bis jetzt kein Trümmer eines historisch-geographischen Anhaltspunktes finden wollen. Gegenwärtig aber glaube ich einen solchen nachweisen zu können in den für die Kenntniss von Indien mehrfach wichtigen Dionysiaca des Nonnus, wo es XXVI, 49 heisst:

Συνεστρατόωντο δὲ λαοί,
ὅσσοι Κυρὰ νέμοντο καὶ Ἰνδῴου ποταμοῖο
Βαίδιον, Ὀμβηλοῖο παρὰ πλατὺ βάρβαρον ὕδωρ.

Ist *Κυρά* = Kurram? Interessant und nicht wiederkehrend ist der Name des Indus als des *Indôus,* in *Βαίδιον* erblicke ich die Vṛiddhiableitung von *Bheda,* aber mit iranischer Abschleifung der Aspirata in die Media, in *Ὀμβηλός* vollends möchte ich *μ* in *ι* corrigiren und in dem so gewonnenen **Οἰβηλός* eine masculine Form des im Rigveda so räthselhaften *Vibâlî*-stromes erkennen. Tief hinüber in die indische Wüste gehören die *Bekanâṭa.* In Rigv. VIII, 66, 10 heisst es von diesen: „Indra überragt an Einsicht alle *bekanâṭa ahardṛiçaḥ* und die Händler (*paṇín*)“. Die „auf den Tag (d. i. den Verfalltag) sehenden Bekanâṭa“ sind Wucherer von *Bikanera,* vgl. die appellativ gewordene Bedeutung von *Jude, Lombarde* und *Armenier.*

Wenn im Verlaufe dieser Untersuchungen alle Landschaften Irans von Medien bis hinauf nach Sogdiana und vom Kaspischen Meer bis hinüber an den Indus mit einer reichen Saat neuerkannter geographischer Eigennamen des Rigveda aufgetreten sind, so möchte es zum Schlusse auffallend erscheinen, dass Baktrien einzig unter allen Provinzen des alten Iran hier mit keinem einzigen alten Namen aufrückt, ausgenommen vielleicht mit *Kushan* in Pṛidâkusânu, so dass es scheinen könnte, als ob die Sanskrit-Arier des Rigveda von

Baktrien noch gar nichts gewusst hätten. Da aber die Besiedelung Baktriens von Westen her schon uralt ist, wie die Eroberung des Landes durch den Assyrer Ninus um 1250 v. Chr. beweist, so muss von den zukünftigen Entdeckungen, die der Vedaforschung noch vorbehalten sind, erwartet werden, was jetzt noch keines Sterblichen Auge zu sehen vermag.



VI.

Der geographische Horizont des Rigveda.

Nach der traditionellen Interpretation des Rigveda bildet der Hindukush die äusserste Grenze, bis zu welcher westwärts die Geschicke der Sanskrit-Arier verfolgt werden können. Westwärts über die Wohnsitze der Gandhâra oder Paktha hinaus sei den Indern des Veda die Welt verschlossen gewesen; vom Norden, von wannen sie über die schaurige Hochsteppe des Pamirplateau herabgestiegen seien, hätten die Inder der Urzeit überhaupt nur mythisch verschwommene Vorstellungen gehabt. Wie ganz anders gestaltet sich aber das Weltbild des Sanskrit-Ariers, wenn wir, den traditionellen Standpunkt der indischen Commentatoren im Rücken, die geographischen Namen sprechen lassen, die, man muss es bekennen, in den Liedern des Rigveda reichlich verstreut sind und sich, im Zusammenhang mit den Ueberlieferungen der Iranier, sowie der antiken und mittelalterlichen Geographen, meist unschwer wieder nachweisen lassen. Vorläufig gilt es hier *nur*, die äusserste Peripherie des indischen Gesichtskreises der Urzeit zu ziehen, während der Nachweis von innerhalb dieses Rayons vorkommenden Völkern und Namen in die Specialuntersuchungen über die einzelnen grossen Ländergebiete gehören wird.

Wenn wir uns fragen, was die Inder des Veda vom äussersten Norden, den sie sich vorzustellen vermochten, gewusst haben, so hat unsere Wissbegier die freie Wahl zwischen Völkernamen, Flussnamen und Bergnamen, von welchen Namensgattungen jede schon für sich zahlreich genug auftritt, um als ausreichendes Beweismaterial fungiren zu können. Zunächst mögen die Völkernamen sprechen.

Mit dem Volke der *Turvaça* verbündet und mit diesen fast ausnahmslos immer zusammen genannt werden die *Yadu* oder *Yâdava.* Ohne uns hier auf eine nähere Erörterung ihres Racencharakters einzulassen, da sie uns später unter den turanischen Völkern des Rigveda als iranisirte Turanier wieder beschäftigen werden, lässt sich von ihrer geographischen Provenienz nur soviel sagen, dass sie mit den Turvaça „von ferneher (*parâvâtaḥ*)“ gekommen waren. Aus *welcher* Gegend sie ihren Einfall nach Indien ausführten, werden wir hier ebenfalls noch nicht verrathen, aber soviel scheint sicher zu sein, dass die *Turvaça* ihren Ursprung nur in Turan haben konnten. Nun kommt noch dazu, dass sie mit ihren Verbündeten als ausgezeichnete Reiter galten, wie denn *Taurvaça* noch in späterer Zeit ein vorzügliches Reitpferd bezeichnet. Ferner wird noch im Vishṇupurâṇa IV, 15 (ed. Wilson-Hall, Bd. IV, 114) bezeugt, dass der gewaltigen Männer des Yâdavavolkes hunderttausende waren. Sie hatten sich, bevor sie ihren Einfall nach Indien unternahmen, auf langem Wege aus den unabsehbaren Steppen jenseits des Yaxartes aufgemacht, wo noch Ptolemaeus ein Volk der *Ἰάταοι* verzeichnet. Die Consonanten stimmen freilich nicht ganz, allein wir finden die im Namen der vedischen *Yadu, Yâdava* auftretende Erscheinung der Schwächung einer inlautenden Tenuis zur Media z. B. auch in dem Namen des Berges *Mainâka,* der im Taittirîya-Âraṇyaka I, 31, 2 *Mainaga* heisst, oder im Namen des Volkes der *Sanaka* im Rigveda, das in der Taittirîya-Saṃhitâ (ed. Weber) IV, 3, 3, 1 als *Sanaga* erscheint (vgl. auch im Pâli *Mâgandîya* für skt.

Mâkandî, Sâgala für skt. *Çâkala, eḍamûga* für skt. *eḍamûka* bei Kuhn, Beitr. zur Pâligramm., pag. 38), oder wir finden umgekehrt auch die Steigerung der Media zur Tenuis, wie z. B. in den *Τερβισσοι* für *Δερβίκκαι.* Die Gleichstellung der vedischen *Yâdava* mit den *Ἰάταοι* am Yaxartes scheint deshalb nicht anfechtbar, weil die *Yadu* auch als *Yakshu* auftreten, die dann wohl keine andere Beziehung als diejenige auf das Volk der *Ἰαξάρται* (vielleicht, soweit es den Namen betrifft) selbst mit den *Ἰαξαμαται* am Ostufer der Maeotis zulassen. Sie werden uns wieder bei der Besprechung des Namens Yaxartes beschäftigen. Ihr Name findet sich unter den Völkern, die in dem berühmten Vasishṭhaliede auf den Sieg des Königs Sudâs über die zehn Könige aufgeführt werden. Auch Vasishṭha rühmt sie als Reitervolk, indem er, wie Zimmer, Altindisches Leben, pag. 126 richtig bemerkt, höhnt (Rigv. VII, 18, 19): „Sie brachten Rosshäupter als Tribute dar".

Vom höchsten Norden des geographischen Horizontes des Rigveda wenden wir uns zum tiefsten Süden, bis zu welchem die Sanskrit-Arier in der Vedenzeit sich nachweisen lassen. Da ist es denn das Volk der *Bhalâna,* das, wie jetzt, nach Zimmer's Nachweis in seinem Altindischen Leben, pag. 431, wohl allgemein zugegeben wird, am Suleimângebirge den *Bolân*pass, der zu den Brahuîbergen hinüberführt, bewohnt haben mag. Weiter hinunter zu den Mündungen des Indus waren die Sanskrit-Arier der Vedenzeit, soweit wenigstens Andeutungen innerhalb des Veda dazu berechtigen, noch nicht vorgedrungen.

Im Osten reicht die nachweisbare Grenze der Sanskrit-Arier des ältesten Rigveda nicht über das Siebenstromland hinaus. Wohl begegnen uns im Rigveda schon die Namen *Yamunâ* und *Gangâ,* aber dieselben, insbesondere auch *Sarayu,* in den *später* so benannten Flüssen *Hindostans* finden zu wollen, ist, wiewohl die herrschende Ansicht nicht den leisesten Zweifel in deren Identität setzt, nur möglich bei der Verkennung aller geographischen Anhaltspunkte, die in den Rigvedaliedern, wo

die Yamunâ, Gañgâ und Sarayu erwähnt werden, neben diesen Namen vorkommen.

Die sieben Ströme, die *sapta sindhavaḥ* des Rigveda, die *hapta hendu* des Avesta, sind eine poetisch-mythologische Bezeichnung des an grossen Strömen reichen Nordwestens von Âryavarta. Die Versuche, die sieben Ströme namhaft zu machen, sind, wie bei Zimmer, Altindisches Leben, pag. 21 zu sehen, bis jetzt sehr verschieden ausgefallen und werden niemals ein reales Ziel haben. Das Volk der Sanskrit-Arier kannte und brauchte die Siebenzahl für die Bezeichnung reicher Flussentwickelung, lange bevor es einen Fuss nach dem Induslande gesetzt hatte. Denn der Sammelname „Sieben Ströme“ ist rein mythologischer Natur und lässt sich über das Hochland von Iran einerseits in den Norden hinauf bis an den Oxus, anderseits bis nach Babylon im Westen nachweisen. Der Oxus hat bei Ptolemaeus VI, 11 sieben Neben- und Zuflüsse: nämlich den Ochos, den Dargamanes, den Zariaspes, die Artamis, den Dargoidos, die vereinigten Artamis und Zariaspes, die vereinigten Dargamanes und Ochos. Aber schon ein akkadischer Hymnus an die Gewässer, die auf der Erde dahinströmen (bei Lenormant, Die Magie der Chaldäer, pag. 190) kennt und preist „die Kinder des Oceans, deren es sieben giebt“. Nach der Ansicht der den Nordrand des Pontus bewohnenden Iranier bei Strabo im VII. Buch hat der Istros sieben Mündungen, deren grösste die *heilige* (*ἱερὸν στόμα*) heisst. Im Bundehesh, dem mythologischen Handbuch der Perser der Sassanidenzeit, heisst es von Frangraçyan, dem Afrâsiâb des Schâhnâme (s. Justi's Ausgabe des Bundehesh, cap. XX, pag. 29—30): „Frangraçyan (so ist nach Justi zu lesen für Pourushaspa) sprang in den See Kânçava, den aus tausend Quellen fliessenden, rossegross, kameelgross, stiergross, eselsgross, gross und klein; und er sprang auch in die Seen, (welche sind) die Quellen des Zarinmand, den man Haetumantfluss nennt; und er sprang in die Quelle des Flusses Vacaeni, in sieben schiff-

bare Gewässer, in den See selbst und siedelte Menschen (dort) an". Ein System von sieben Strömen der Welt kennt denn auch das Mahâbhârata, das vielfach aus unverschollenen, in den Liedern des Rigveda jedoch nicht erwähnten Erinnerungen von dem einstigen Schauplatz der Sanskrit-Arier auf dem Hochland von Iran schöpft. Im Bhîshmaparvan v. 243 ff. (s. Wilson in der Uebersetzung des Vishṇupurâṇa II, 2; Bd. II, pag. 121) werden folgende sieben Ströme der Welt mit Namen aufgeführt:

Vasvokasârâ Nalinî Pâvanî ca Sarasvatî,
Jambunadî ca Sîtâ ca Gaṅgâ Sindhuç ca saptamî.

Ohne mich in eine Untersuchung über die Realität aller dieser Flüsse einzulassen, von welchen die *Vasvokasârâ* und die *Jambunadî* sonst unbekannt sind, mache ich hier aufmerksam auf meine Abhandlung „*Ueber die Namen des Oxus und Yaxartes im mythisch-geographischen Weltbild des Vishṇupurâṇa*" in der „Fernschau", Jahrg. I (1886), pag. 64—65, wo ich nachgewiesen habe, dass die Inder den Oxus unter dem Namen *Vakshu* (bis jetzt meistens verschrieben *Cakshu* und *Sucakshu*) und den Yaxartes unter dem Namen *Sîtâ* gekannt haben. Dieselben erscheinen in obigem Vers aus dem Mahâbhârata wieder, aber nur die *Sîtâ* ist sofort wieder zu erkennen, während die andern erst erschlossen werden müssen. In *Vasvokasârâ* erblicke ich doppelten Anklang an den *Oxus*, einmal in *Vasuh*, der, als der *Vas* oder *Veh* des Bundehesh den Oxus bezeichnet, und in *Okasâra* selbst ist meines Erachtens indische Assimilation des griechischen (?) Ὦξος unverkennbar. In *Nalinî*, wofür anderwärts auch *Nîlinî* vorkommt, wird mir indische Assimilation eines iranischen *Ili* für den *Silis* der Skythen, d. h. den Yaxartes, wahrscheinlich. Was die *Sarasvatî* betrifft, so kann natürlich von der östlichen Sarasvatî gar keine Rede sein. Die *Pavanî* nimmt, um statt sieben nicht acht Ströme zu erhalten, der Commentator Nîlakaṇṭha adjectivisch als „die rei-

nigende" und bezieht dieses Attribut auf die Sarasvatî, die hier wohl die *Haraqaiti* ist, die *Jambunadî* scheint mir wiederum nur eine neue Bezeichnung des Oxus zu sein, wenn nämlich das von Ptolemaeus VI, 11, 6 in Baktrien verzeichnete Volk der *Τάμβυξοι* = **Jambu-ja,* „am Jambu geboren" ist.

Das Râmâyaṇa entwickelt die Lehre von den sieben Strömen der Erde ebenfalls und zwar im Bâlakâṇḍa XLIII, v. 11—14 (s. wieder Wilson in Bd. II, pag. 120—121 seiner Uebersetzung und Erklärung des Vishṇupurâṇa). Die wichtige Stelle lautet:

visasarja tato Gañgâṃ Haro Bindusaras prati |
tasyâṃ visṛijyamânâyâṃ sapta srotânsi jajnire ||
Hlâdinî Pâvanî caiva Nalinî ca tathaiva ca |
tisraḥ prâcîṃ diçaṃ jagmur Gañgâḥ çivajalâḥ çubhâḥ ||
Sucakshuç caiva Sîtâ ca Sindhuç caiva mahânadî |
tisraç caitâ diçaṃ jagmuḥ pratîcîṃ tu diçaṃ çubhâḥ ||
saptamî cânvagât tâsâm Bhagîratharathaṃ tadâ |
Bhagîratho 'pi râjarshir divyam syandanam âsthitaḥ |

Der See Bindusara, der Tropfensee, emanirte die Gañgâ, aus dieser Emanation gingen die sieben Ströme hervor. Drei von diesen, die *Hlâdinî, Pâvanî* und *Nalinî* flossen nach Osten, drei, nämlich der *Sucakshu,* die *Sîtâ* und die *Sindhu,* flossen nach Westen und der siebente, die *Bhagirathî,* wurde an den Himmel versetzt.

Hier tritt neu auf die *Hlâdinî* und die *Pâvanî,* die ich noch nicht zu deuten weiss, der *Sucakshu* ist ein verlesener *Vakshu* = Oxus.

Im Vishṇupurâṇa endlich treffen wir gelegentlich der Aufzählung der Flüsse des Çakadvîpa und des Plakshadvîpa auf zwei neue Siebenstromsysteme, deren Flussnamen zum Theil werthvoll sind. Für das Çakadvîpa verzeichnet das Vishṇu-

purâṇa II, 4 (ed. Wilson, Bd. II, pag. 199) folgende sieben Ströme: *Sukumârî, Kumârî, Nâlinî, Dhenukâ, Ikshu, Veṇukâ* und *Gabhasti*, für das Plakshadvîpa (s. ebendas., pag. 192) die sieben Ströme: *Anutaptâ, Çikhî, Vipâçâ, Tridivâ, Kramu, Amṛitâ* und *Sukṛitâ*. Unter diesen Namen sind bedeutungsvoll *Nâlinî*, die uns schon bekannt ist und *Ikshu*, in welchem ich aus sofort anzugebendem Grunde den Oxus erblicke. Die *Anutaptâ* erinnert an die sonst unbekannte *Anitabhâ* des Rigveda, die *Çikhî* an die *Çiphâ* desselben und die *Kramu* an die *Krumu*, die *Vipâçâ* ist die *Vipâç*. Der Grund, warum ich im *Ikshu* den Oxus erblicke, ist die Süssigkeit des Oxuswassers, welche, wie es scheint, den Namen *Vakshu* volksetymologisch in *Ikshu*, „das Zuckerrohr", umgewandelt hat. Da aber das Zuckerrohr ausserhalb Indiens auf dem Plateau von Iran gar nicht, sondern ausschliesslich nur in Mazanderan gedeiht, so konnte diese Volksetymologie nur in Mazanderan oder in dessen Nachbarschaft entstanden sein. Ueber den Wohlgeschmack des Oxuswassers berichtet nämlich Vambéry in seiner Reise in Mittelasien, pag. 122 Folgendes: „Was den süssen und guten Geschmack des Wassers anbetrifft, so behaupten die Einwohner Turkestans, dass darin kein Fluss auf Erden, selbst nicht der Nil Mubarek (der Gesegnete) dem Oxus gleichkommt. Anfangs glaubte ich, dass der gute Geschmack nur von der Freude herrühre, mit der wir aus der wasserlosen Wüste an seine Ufer kamen. Doch muss ich zugeben, dass, soweit meine Erfahrungen in Hinsicht des Wassers reichen, ich in Asien und Europa noch nie einen Fluss oder eine Quelle gefunden habe, die so köstliches Wasser hätte, wie der Oxus". S. insbesondere auch oben pag. 8.

Diese mazanderanische, d. h. urindische Volksetymologie führt uns denn auch unmittelbar an den Nordwestrand Irans in das Küstengebiet des Kaspischen Meeres. Mazanderan, das Königreich des *Diw-i-Awlad*, d. i. des Königs *Aulâna* im Rigveda (s. oben pag. 32), war einst lange Zeiträume hindurch,

wie sich weiterhin zeigen wird, der Aufenthalt sanskritarischer Stämme gewesen, von denen einzelne Reste sich noch in sehr späte Zeit hinein dort erhalten haben mussten, wenn, worauf ich zuerst in meinem Essay „Ueber den Ursitz der Indogermanen" hingedeutet habe, wenn noch der byzantinische Ethnolog Stephanus Byzantius im Nordosten Mazanderans das Volk der aus dem Rigveda so wohl bekannten *Daher* unter dem ursprünglichen Namen der *Δάσαι*, d. i. der vedischen *Dâsa*, verzeichnen konnte. Ueber dieses Vorindien äussert Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 37: „Europäische Reisende bemerken, dass das südliche Ufer des Kaspischen Meeres hinsichtlich des Klimas und der Vegetation grosse Aehnlichkeit mit Indien habe. Beide Länder erzeugen Reis, Zuckerrohr und Baumwolle; in beiden Ländern findet man Tiger, Büffel und Schafe, und nach der Tradition soll es auch früher Elephanten in Mazanderan gegeben haben. Die Bewohner haben zum Theil dieselben Sitten wie in Indien. So tragen sie z. B. auf den Schultern Lasten mit Hülfe eines Stockes, was man weder im übrigen Persien noch in der Türkei findet". Der persische Geschichtsschreiber Ahmed Razi nennt Mazanderan *Hindu sefid*, „Weiss-Indien". S. Barbier de Meynard, Dict. géogr. de la Perse, pag. 382, Anm. Noch heutzutage erinnern Elemente des Dialekts von Mazanderan sprechend an jene Zeit, da die Sanskrit-Arier, die Vorinder, hier gewohnt haben. Nach Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 488 bedeutet *Jangal* wie das sanskritische *jañgala*, „Wald", wie denn a. a. O., pag. 493 der Name *Rah-Jangali* (Waldweg) begegnet. Und wo anders als in Mazanderan hätte die von den Ariern nach Indien mitgebrachte Bezeichnung des Baumes als des „Waldherrn" entstehen können, eine Bezeichnung, die den steten Anblick tropischer Urwaldriesen voraussetzt? Auch der Sanskrit-Arier der Urzeit muss von diesem Anblick hingerissen gewesen sein, wenn noch ein Brite, der Reisende Morier, der im Jahre 1815 im Anfang

August von Damghan nach Astrabad hinüberstieg, in Entzücken gerathen konnte. Er fand (Ritter, Asien, Bd. VIII, pag. 512) den Weg beschwerlicher als irgend einen, den er je passirt hatte, „aber zugleich prachtvoll durch die Staunen machende Grösse und Höhe der Wälder der Eichen, Buchen, Ulmen, Eschen, Ahorn, Pappeln, Lärchen und anderer Waldbäume, in ihrer reichsten und üppigsten Entwickelung". Dieser Reichthum Mazanderans an tropischen Urwäldern erklärt denn auch die, gewiss selbst wieder uralte, armenische Volksetymologie des Namens Mazanderans, die uns Melgunoff, Die südlichen Ufer des Kaspischen Meeres, pag. 28 mittheilt: „Die Armenier sagen, dass das Wort *Mazanderan* auch in ihrer Sprache einen Landstrich mit grossen Wäldern bedeute; sie erklären es durch *Mâz,* „gross", und *andar,* „Wald"; die Partikel *an* bedeutet *Ort* oder *Land".* Um zur richtigen Etymologie des Namens Mazanderan zu gelangen, müssen wir uns aber nach der ältesten Form umsehen, in welcher uns derselbe historisch zuerst entgegentritt. Diese Form ist im Zend *Mâzainya,* das im Avesta zur Bezeichnung der *Daëva,* der Dämonen, dient. „*Mâzainya* ist aber von *Mâzana* gebildet, welches mit dem Namen *Mâda,* Medien, in der Bisutun-Inschrift identisch ist, da der Wechsel von altpersischem *d* mit Zend *z* (vgl. altpersisch *adam* = Zend *azem* = skt. *aham,* „ich") keinem Zweifel unterliegt". Windischmann, Zoroastrische Studien, pag. 229.

Nach diesen Ergebnissen über die Herkunft des Namens *Mâza, Mâzainya* = *Mâda,* welche offenbar wieder die Form *Mâdya* neben sich haben musste, wird es kaum befremden, wenn wir nunmehr auch den Namen der *Matsya* im Vasishthaliede von der Zehnkönigeschlacht Rigv. VII, 18, 6 hierherziehen und dieselben als Mâzanderanier auffassen, was, wie sich weiterhin ergeben wird, zu ihrer gemeinschaftlichen Erwähnung mit den Turvaça vorzüglich stimmt. Nunmehr dürfen aber auch die *Matsyâḥ,* als deren Vertreter und Dichter *Matsya Sâmmada* das

Rigvedalied VIII, 56 gesungen hat, ihre Auferstehung aus dem Netz feiern, in welches sie der Unverstand seit vier Jahrtausenden eingeschlossen hatte. Die Tradition hatte offenbar als den Dichter des Liedes entweder den genannten *Matsya Sâmmada,* oder aber, da der Hymnus im Pluralis majestaticus verfasst ist, die *Matsyâḥ* überliefert, die nun von dem Verfasser der Anukramaṇikâ zum Rigveda, da *matsya* appellativisch „Fisch“ bedeutet, rationalistisch in *bahavo matsyâ jâlanaddhâḥ,* „viele in einem Netze gefangene Fische“ umgedeutet wurden. Das Lied gewährt in v. 14 selbst einen Anhaltspunkt, dass wir es mit der Schöpfung eines Hyrkanien benachbarten Volkes zu thun haben. Die Stelle lautet:

té na âsnó vṛíkânâm âdityâso mumócata |
stenám baddhám ivâdite ||

Ludwig übersetzt: „Als diese (nämlich als *mûrdhânaḥ kshitînâm,* „Häupter der Völker“), o Âdityâs (Lichtgötter), sollt ihr uns aus der Wölfe Rachen retten, wie den gefesselten Dieb, o Aditi“. Nun sind aber die *vṛika* nicht nur nicht appellativisch als Wölfe zu fassen — wer hätte auch je von fischenden Wölfen gehört? —, sondern dieselben sind ethnologisch zu nehmen, sind *Vṛika* im Sinne des armenischen *Wṛkan* (s. Lagarde, Armenische Studien, pag. 148, No. 2170), sind *Hyrkanier!* Eine Stelle, die über die Bedeutung des *Vṛika* = Hyrkanier, nicht den leisesten Zweifel gestattet, ist Rigv. I, 42, 2—4, wo der Kâṇvadichter Ghaura den Sonnengott Pûshan anfleht (nach Ludwig):

2. „Der böse, unglückbringende Vṛika, der es auf uns abgesehen hat, treibe weg ihn von unserm Pfade.
3. Den Wegelagerer, den räuberischen, auf Schaden sinnenden, treib' ihn weit ab von dem Pfade.
4. Dieses doppelzüngigen, Böses sinnenden (wer es immer sei), Brandfackel tritt mit dem Fusse aus“.

S. auch oben pag. 41—42. In welches neue Licht nun der Dichter *Matsya Sâmmada* gerückt wird, der in andern Vedatexten auch in der Form *Çammada* erscheint, die selbst wieder an den Namen des Dichters des II. Maṇḍala des Rigveda, an *Gṛitsamada,* anklingt, darf getrost der weitergehenden Forschung überlassen werden.

Wie weit der geographische Horizont der Sanskrit-Arier des Rigveda sich nach Westen hin erstreckt habe, lässt sich zur Zeit, da jede Spanne Fortschritt nach dieser Richtung hin durch diese vorliegenden Blätter erst errungen werden muss, noch nicht genügend darstellen. Es sind uns aber in den antiken Geographen und im Avesta Ueberlieferungen aufbewahrt, die geeignet sind, manche der nachfolgenden Aufstellungen weniger kühn erscheinen zu lassen, als sie aussehen. Und wenn sogar die eine oder die andere unter den nachfolgenden Vermuthungen sich nicht bewähren sollte? „Aber die sogenannte Vorsicht ist eine von den widerlichsten Gelehrtenuntugenden, mit der Feigheit recht innig verwandt“, sagt ein Meister methodischer Forschung, der zu früh verstorbene Wilhelm Scherer in seinen Aufsätzen über Goethe, pag. 127.

Der spätgriechische Geograph Dionysius Periegetes, der aus alten Quellen schöpfte und uns deshalb manche wichtige ethnologische Mittheilungen zu machen vermag, berichtet von dem Fluss Choaspes bei Susa, derselbe fliesse mit indischem Wasser. Die Stelle v. 1073—1074 lautet:

Χωρὶς μὲν Κόρος ἐστὶ μέγας, χωρὶς δὲ Χοάσπις,
Ἕλκων Ἰνδὸν ὕδωρ, παρά τε ῥείων χθόνα Σούσων.

Der Commentator Eustathius erklärt diese mysteriöse Stelle mit folgenden Worten (pag. 184): *Χόασπης Ἰνδὸν μὲν ὕδωρ ἕλκων, ὡς ἐκ τοῦ Ἰνδοῦ σχιζόμενος ποταμοῦ.* Dasselbe ist die Auffassung der *Παράφρασις* zu Dionys. Per., pag. 31: *Χωρὶς δὲ ὁ Χοάσπις, ὅς ἐστιν ἀπόῤῥοια τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ, „Ἰνδικὸν ἕλκων ὕδωρ“, οὐκ ἀπὸ τῆς Ἰνδίας παραῤῥέων τὴν γῆν*

τῶν Σούσων, ἥπερ ἐστι Περσίδος, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ Ἰνδοῦ ἔχον τὸ ὕδωρ.

So auch der Uebersetzer des Dionysius, Rufus Avienus, in seiner Descriptio orbis terrae, v. 1273—1274:

Arva secat Cyrus, perrumpit rura Choaspes
Indica provolvens procul aequora.

Worauf die Sage, der Choaspes, der heutige Kerkha, habe sein Wasser vom Indus, beruhe, lässt sich vor der Hand nicht ergründen. Seine Quelle befindet sich in jener durch und durch mit arischen Namen der Urzeit gesegneten Gegend am Westabhang des Orontes. S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 111—113. Nördlich von seinem Quellgebiet liegt an den Quellen des Hauptzuflusses des Amardus (des Kisil Üsün der Gegenwart), nämlich des Karangu, auf den wir zurückkommen werden, die Stadt *Sintha,* deren Name auf einen in der Nähe fliessenden verschollenen *Sintha* = *Sindhu* schliessen lässt. Unmittelbar an den Quellen des Choaspes selbst liegt die alte Stadt *Konkobar,* die uns vielleicht auf den richtigen Weg leitet. Vorläufig aber muss zur Erklärung der von Dionysius mitgetheilten Sage noch ein von der Erklärung des Eustathius und der *Παράφρασις* verschiedener Interpretationsversuch der Stelle *ἕλκων Ἰνδὸν ὕδωρ* gewagt werden. Zunächst nämlich ist auffallend, dass hier nicht *Ἰνδικόν,* sondern *Ἰνδὸν* steht, das kaum jemals = *Ἰνδικόν* verwendet worden ist. In diesem *Ἰνδὸν* haben wir aber alsdann nicht ein zu *ὕδωρ* gehöriges Attribut, sondern den Accus. der Richtung nach einem Ziele zu erkennen, *Ἰνδὸν* würde dann bedeuten: dem Indus zu, nach dem Indus. Nun wälzt aber der Kerkhafluss seine Wogen dem Tigris zu, der zuerst die Bezeichnung als Indus zulassen müsste, bevor unser Interpretationsversuch überhaupt erst möglich würde. Nun führt aber der Tigris in der That Namen, die auch dem Indus zukommen und zwar alle in persisch-arabischen Geographen. Der Tigris heisst, wie der

Indus, bald *Arg, Arang* (oder *Arvend*), er wird aber auch *Veh* (= *Vanhu* = *Vasu* = *Vas,* „der Gute“) genannt, wie der Oxus und Indus. Vgl. darüber die zusammenfassenden Untersuchungen Justi’s in dessen Beiträgen zur alten Geographie Persiens I, 9—11. Nunmehr gewinnt auch eine Sage von Manoshcihr Sinn, die uns Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 555 aus muhamedanischen Quellen mittheilt. Dieser altiranische Fürst soll nämlich zuerst das Bett des Euphrat und des Indus ausgegraben haben, was sich nur auf den Euphrat und Tigris beziehen kann, wenn die Sage noch hinzufügt, von Manoshcihr rührten auch alle die mannigfaltigen Verbindungscanäle zwischen dem Euphrat und Tigris her. Es steht somit ausser Zweifel, dass nach altiranischen Vorstellungen der Tigris einmal die Bezeichnung Indus führte, was unmöglich wäre, wenn nicht in für uns verschollener Urzeit einmal Inder, d. h. vielmehr Sanskrit-Arier, an seinen Ufern gewohnt hätten.

Nachdem auf diese antiken und muhamedanischen Berichte hin die vormalige Existenz eines westlichen Indien gesichert erscheint, wird nun auch die Stelle im Vendidad I, 19 verständlicher, wo es heisst, die Grenzen Irans reichten vom östlichen bis zum westlichen Indien (*haca ushaçtara hindva avi daoshatarem hiñdûm*). Ueber die interpolirte Wiederkehr dieser Stelle im Mithra-Yasht des Avesta s. nun Geldner in Kuhn’s Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung, Bd. XXV, pag. 526 bis 527. Assyrien mit der Hauptstadt Ninive, iranisch *Nighna,* war der *westlichste* Ausgangspunkt und Ursitz der vorindischen Sanskrit-Arier. Möglich, dass im Laufe der Zeit selbst noch aus brahmanischen Quellen sich neue Aufschlüsse über dieses westliche Indien der Urzeit und über Nighna erzielen lassen. Möglich aber auch, dass nunmehr meine über den Namen des VII. Kâṇḍa des Çatapatha-Brâhmaṇa ausgesprochene Ansicht, derselbe, bald *Hastishat,* bald *Hastighaṭa* lautend, sei nur in Anlehnung an den Namen der am obersten Laufe des Euphrat gelegenen Opferstadt *Yashtishat* erklärlich, jetzt nicht allein

mehr nur etymologischen, sondern bald auch historisch-geographischen Werth erlangt. S. meine Abhandlung „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa“ etc. in Bezzenberger's Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Bd. X, pag. 264.

An den Quellen des Choaspes lag, wie wir oben sahen, die Stadt *Konkobar*, das heutige *Kongaver*, wo nach Isidor von Charax ein Artemistempel stand (*πόλις Κογκοβάρ· ἔνθα Ἀρτέμιδος ἱερὸν*). Der Name Konkobar ist iranisch und bezeichnet den Vara, d. i. den Garten der Konko. Vgl. z. B. den Namen der Stadt *Morontobara* an der Küste Gedrosiens, oder *Armavir* in Armenien, oder die Festung *Ουέρα* in Medien. S. Lagarde, Armenische Studien, pag. 21, No. 267. In *Konko*, resp. *Κογκο*, erblicke ich den Namen der Göttin *Guñgû*, die auch als *Kuhû* erscheint und im Rigveda in einem Liede des Gṛitsamada II, 32, 8 mit den Glücksgöttinnen Sinîvâlî, Râkâ, Sarasvatî, Indrâṇî und Varuṇânî angerufen wird. Da von diesen wenigstens die Sarasvatî, vielleicht auch Râkâ und Sinîvâlî (vgl. den *Vibâlî*strom im Rigv. IV, 30, 12) Flussgöttin ist, so wird es wahrscheinlich, dass auch *Guñgû* eine Flussgöttin war. Die iranische Flussgöttin par excellence war nun aber die Ardvîçûra Anâhita, die *Ἀναῖτις*, die immer als *Ἄρτεμις* erscheint, womit wohl die Vermuthung, *Κογκοβάρ* sei der Var, d. h. der Garten der Guñgû-*Ἄρτεμις*, viel an Wahrscheinlichkeit gewinnt.

Die Verehrer der *Guñgû* sind die Rigv. X, 48, 8 erwähnten, von Atithigva besiegten *Guñgû*, über die ich gegenwärtig noch keine Deutung wage. Sie werden Rigv. I, 53, 8 zusammen mit den *Karañja* und *Parṇaya* durch Atithigva unter Indra's Schutz geschlagen. Die *Parṇaya* sind wohl die *Πάρνοι* in Hyrkanien, die *Karañja* die *Κάρχιοι* in Medien.



VII.

Iranier und arisirte Turanier als Dichter und Lehrer im Rigveda und den Vedâṅga.

---

1. Ausserindische Dichter im Rigveda.

Seit ich in meiner Untersuchung *„Ueber Dialektspuren im vedischen Gebrauche der Infinitivformen“* in Kuhn's Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung, Bd. XXV (1881), pag. 373 in dem Verfasser des Rigvedaliedes X, 132, Namens *Çakapûta* (scheinbar *çaka-pûta,* „vom Miste gereinigt“) einen *Çaka-putra,* „Çakasohn“ vermuthet und den iranischen Sprach- und Anschauungscharakter von dessen Hymnus nachgewiesen habe, scheint nun auch Weber in seiner Abhandlung *„Ueber den Pârasîprakâça des Kṛishṇadâsa“* (in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1887), pag. 5, meiner Ansicht über Çakapûta, sowie den in meiner Abhandlung *„Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa“* in Bezzenberger's Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen, Bd. X (1886), geäusserten Vermuthungen über den iranischen Charakter des Kavasha Ailûsha und des Tura Kâvasheya beizupflichten. Nach den zahlreichen neuen Resultaten meiner in diesen vorliegenden Forschungen, pag. 37—85 angestellten Untersuchungen über die iranische Heimat der gerade *wichtigsten*

Rigvedalieder kann fernerhin kein Zweifel mehr darüber bestehen, dass eine ganz beträchtliche Anzahl vedischer Ṛishi den Boden Indiens nicht nur niemals betreten, sondern wahrscheinlich nicht einmal gekannt hat.

Indem ich auf den Nachweis der iranischen Provenienz der Dichtungen des *Agastya* und des *Çunaḥçepa Âjîgarti*, des *Kakshîvant Dairghatamasa*, des *Kavasha Ailûsha*, des *Kaçyapa*, der *Matsya*, des *Mudgala Bhârmyaçva*, des *Laba Aindra*, des *Çakapûta Narmedha* und des *Çibi Auçînara* einfach verweise, brauche ich hier nur noch eine mässige Anzahl anderer, iranischen Anflug oder ausgesprochen iranischen Charakter verrathender Ṛishi und Lieder, der Untersuchung zu unterwerfen. Ich werde dieselben in alphabetischer Reihenfolge aufführen.

Irimbiṭhi Kâṇva ist der Verfasser von Rigv. VIII, 16 und 17. In Str. 15 des Hymnus 17 bekennt er sich als Dichter des Fürsten *Pṛidâkusânu*, den wir oben pag. 47 als König des Khusan-Zweiges der Partherfürsten erkannt haben. Wahrscheinlich war der Tummelplatz seiner Sängerspeculation am Oxus, insofern sich alsdann Str. 2 des Hymnus XVI, wo von „der Wasser Begierde nach dem Meere" (*apấm ávo ná samudré*) gesprochen und Indra in Str. 11 angefleht wird, er möchte des Dichters Sippe „auf einem Schiffe als Retter entführen, zum Heile, der Vielgerufene", sofort erklären würde. Irimbiṭhi's Name ist nicht aus sanskritischem Sprachgut zu erklären, dagegen stellt sich im Zend *arĕmpithwa*, „Mittag", zur Berücksichtigung vor, wobei der Form wegen an die homerischen *Ἐρεμβοί* gedacht werden darf.

Ṛaijrâçva Vârshâgira, Ṛishi von Rigv. I, 100. Als Angehörige des Nahusha (nach Str. 16) sind die Vârshâgira in den Nordwesten Irans zu versetzen. Der am Schluss des Liedes, in Str. 19, mit Aditi, der Göttin der Unendlichkeit, ferner mit dem Himmel und der Erde angerufene *Sindhu* kann nicht der Fluss *Indus*, sondern nur das Meer und zwar das Kaspische Meer oder der gewaltige, noch nach dem arabischen

Geographen Edrisi um 1150 n. Chr. neunzig Meilen lange Hâmûnsee sein. In Str. 18 wird Indra gepriesen, dass er die Dasyu, die *Çimyu* getödtet. Die *Çimyu* sind wiederum nicht aus sanskritischem, sondern nur aus iranischem, speciell Avesta-Sprachgut zu erklären, denn *çima* bedeutet nach Justi's Zendwörterbuch, pag. 295 „krumm, verkehrt, boshaft" und *Duḥçima Pṛithavâna,* der sich durch seinen Namen als Partherfürst kundgebende Donator, den der parthische Dichter *Tânva Pârtha,* Rigv. X, 93, 14 verherrlicht, lässt durch das seinem Namen *Çima* vorgesetzte *Duḥ,* „übel" (vgl. homerisches *Δύσπαρις*), die Bedeutung des *Çima* als iranisches *çima* noch durchblicken. Der Name des *Ṛijrâçva* selbst bietet sich zur Vergleichung mit dem lautlich vollkommen entsprechenden *Erezrâçpa* des Avesta dar. In Rigv. I, 116, 16 wird erzählt: „Den Ṛijrâçva, der der Wölfin hundert Widder geschlachtet hatte, machte sein Vater blind; dem schufet ihr, Nâsatya (Açvinâ, das indische Dioskurenpaar), die Augen (wieder), gütige Heilande seid ihr, unzertrennliche". Was hier der Dichter Kakshîvant Dairghatamasa erzählt (in Kürze wiederholt in desselben Dichters Hymnus I, 117, 17), bezieht sich wohl auf folgenden, aus der Rigvedastelle zu erschliessenden Vorfall. Ṛijrâçva hatte, wohl aus Mangel an Obacht auf seine Schafherde oder aber im Kampfe, von seines Vaters Schafen hundert (wohl nur symbolisch zu fassen) Widder an die Hyrkanier eingebüsst. Zur Strafe wurde er von seinem Vater geblendet, aber wahrscheinlich nicht so vollständig, dass es nicht dem Arzt (und dessen Heilgöttern, den Açvinâ) gelungen wäre, dem Ṛijrâçva das Augenlicht zurückzugeben. So wenig uns von *Erezrâçpa* überliefert wird, so genügt es doch, um zu beweisen, dass diese Ueberlieferung auch den Nordiraniern bekannt gewesen sein muss. Denn nur so lässt es sich erklären, warum Erezrâçpa im Avesta Sohn des *Uçpăçnu* genannt wird, der „den Staublosen", also den, der keinen Staub in den Augen hat, bezeichnet, wie auch des Erezrâçpa Bruder *Çpiti* den „Weissen" bezeichnet.

Gaya Âtreya und *Gaya Plâta*. *Gaya Âtreya* ist Ṛishi von Rigv. V, 9, 10. Ich möchte denselben schon des den Âtreya sonst unbekannten Infinitivs *tarîshâṇi* (V, 10, 6) wegen zu den iranischen Ṛishi des Rigveda zählen, denen der *Gaya Plâta* schon seinem Namen nach angehört. Denn vgl. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 745, wo Oppert's Zusammenstellung von *Parthu*, skt. *pṛithu* und griech. *πλατύς* citirt wird. Dieser parthische *Gaya* giebt sich mehrfach durch sein Sprachgut als Iranier und zwar als Parther zu erkennen. Denn erstens beruft er sich auf den Opfersitz des Yayâti Nahushya (63, 1) und wir wissen von pag. 50, dass die Nahushya nach Parthien gehören. Sodann ruft er 64, 9 „die grossen Ströme“ *Sarasvatî, Sarayu* und *Sindhu* an, die, wie wir gesehen haben, nur der Oxus, der Herirud, der Indus (oder aber der Hindmend) sein können. Ohnedies erinnert dort Str. 15 die „preiswürdige Aramati“ (*arámatiḥ pânîyasî*) vollständig an die *Çpenta Ârmaiti* des Avesta. Bedeutet *gaya* den „Sänger“?

Gṛitsamada Çaunaka Bhârgava. Als Sohn eines vom Hunde benannten Mannes (*Çunaka*) kann der Stammvater des Verfassers des II. Maṇḍala nur als *Iranier* aufgefasst werden, weil, wie in diesen Untersuchungen schon mehrfach dargethan worden, der Hund bei den brahmanischen Sanskrit-Ariern ein verachtetes Thier war, nach welchem sich Niemand benannt haben würde. Der Name *Gṛitsamada*, den Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 117 wenig geistreich mit „Klugrausch“ übersetzt, lässt sich übrigens aus dem Sanskrit kaum erklären, wogegen ein Blick auf Zend *gereza*, „das Weinen“, Wurzel *garez*, „klagen, klagend bitten“, andere Perspektiven eröffnet. Mir scheint, es müsse *Gṛitsamada* im Hymnus II, 12, 6 diese Anspielung auf Zend *gerez, garez*, direkt beabsichtigt haben, wenn er von Indra singt: *yó radhrásya coditâ yaḥ kriçásya yó brahmáṇo nâdhamânasya kîréḥ*, „der den *magern*, aber diensteifrigen fördert, den *flehenden*, demüthigen Brâhmaṇa“. Was

aber des Gṛitsamada zweiten Namen *mada* betrifft, so bin ich geneigt, im Hinblick auf *Matsya Sâmmada,* der nach Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 126 richtiger *Çammadaḥ* geschrieben wird, denselben als „Meder" zu fassen. Es ist diese Vermuthung um so weniger kühn, als uns gerade in den Liedern des Gṛitsamada eine wahre Fülle von Beziehungen zum iranischen Nordwesten begegnet, während z. B. sein infinitivisches Sprachgut ganz moderne Färbung zeigt. Wahrscheinlich sind uns die Lieder des Gṛitsamada in einer von ihrer *ursprünglichen* Fassung wesentlich verschiedenen Form überliefert worden.

Tânva Pârtha, Ṛishi von Rigv. X, 93. Nur die Anukramaṇikâ nennt ihn *Pârtha,* er selbst nennt sich X, 93, 15: *Pârthya.* Als Iranier verräth er sich auch durch den Infinitiv *çûshâṇi* Str. 1, sowie dadurch, dass er einen Partherfürsten *Duḥçîma Pṛithavâna* (Str. 14) als Mäcenas verherrlicht.

Vaça Açvya, Ṛishi von Rigv. VIII, 46. Das eigentliche Danklied (die Dânastuti), das specifisch individuelle Produkt des *Vaça Açvya,* beginnt erst mit Str. 21, läuft aber dann ohne fremdartigen Zusatz bis zum Schluss Str. 33. Dieser originelle Theil ist reich an eigenthümlichen, sonst nicht wiederkehrenden Wörtern und Formen, die nur aus der Avestasprache erklärt zu werden vermögen, während der Anfang des Hymnus, Str. 1—21, sich durch nichts Individuelles auszeichnet und wahrscheinlich nur ein von anderswoher entlehntes *Präludium* zur eigentlichen Dânastuti ist. Da eine einlässliche Behandlung dieser Dânastuti an dieser Stelle zu weit führen würde, behalte ich mir eine besondere Besprechung dieses Hymnuṣ für eine andere Gelegenheit vor. Ich beschränke mich hier auf die Hindeutung, dass der Partherfürst *Pṛithuçravas Kânîta,* den *Vaça Açvya* verherrlicht, als *Nahusha,* demnach als Grossherr des Fünfvölkerbundes, gepriesen wird. Den Dichter selbst halte ich für einen *Turvaça,* der nur hypokoristisch *Vaça* heisst.

Çâryâta Mânava, Ṛishi von Rigv. X, 92. Çâryâta Mânava

war nach dem Çatapatha-Brâhmaṇa IV, 1, 5, 2 (ed. Weber, pag. 350—352) Beherrscher eines Grâma (Dorfes) von Kuhhirten (*gòpâla*) und Schafhirten (*avipâla*). Ueber die von ihm erzählte Legende s. Weber, Indische Studien, Bd. I, pag. 196. Sein Hymnus auf die Viçve Devâḥ zeichnet sich weniger durch sprachliche Eigenthümlichkeiten, als durch iranische Religionserinnerungen aus. So finden wir bei ihm (Str. 4) die *Arâmatiḥ pânîyasî,* also die *Çpenta Ârmaiti* (s. oben unter *Gaya Plâta*). Aber in Str. 2 begegnet uns der leibhaftige *Amesha Çpenta* in der mundartlich schon zu *Amshaspand* abgeschliffenen Form *añjaspá!* Denn dass es sich hier *nur* um den *Amshaspand* handeln kann, ergiebt der Zusammenhang der Stelle. Sie lautet: *imám a ñ j a s p á m ubhaye akr̥ṇvata dharmánam agníṃ vidathasya sádhanam.* Ich übersetze: „Ihn, den Amshaspand, haben beide Theile zum Träger (des Rechts) gemacht, (den Feuergott) Agni, den Förderer der Opfergemeinde". Wenn hier Ludwig übersetzt „der die Fette trinkt", so klingt das an *dieser* Stelle und im Zusammenhang mit dem Folgenden geradezu abgeschmackt, während es nur eines Blickes in die Religions- und Rechtsgeschichte *irgend* eines Volkes bedarf, um zu erkennen, dass man das *Heilige* und nicht die *Schwelgerei* zum Träger der sittlichen Weltordnung macht. Denn *das* ist die Bedeutung von *dhárman,* welches im Grunde nur ein Synonym von *r̥ita,* „Weltgesetz", ist, wie auch die Bedeutung des Wortes *dhamma* in der buddhistischen Religionsphilosophie beweist. Das Wort *añjaspá* begegnet zwei Hymnen des Maṇḍala X weiter in dem Loblied (94, 13) auf die Presssteine, mit denen man die Somastengel zerquetscht. Hier mag es ja bedeuten „das Nass trinkend", wiewohl mir auch hier Zweifel aufsteigen, allein in der Stelle X, 92, 2 scheint mir das Wort geradezu nach der unmittelbar folgenden Stelle X, 94, 13 zurechtgemodelt. Der Name *Çaryâta* oder *Çâryâta* lässt übrigens für den R̥ishi dieses Namens ohnedies auf iranische Provenienz

schliessen, da derselbe als Ortsname auf dem Hochlande von Iran mehrfach begegnet. Bekannt ist die Stadt *Καϱιάτα* in Baktrien, wo Alexander der Grosse den Kallisthenes verhaften liess und auch Edrisi (trad. par Jaubert, T. I, pag. 432) kennt einen Ort *Cariat*-Salem mitten in Persien, zehn Tagereisen von Sedschestan.

Vatsaprî Bhâlandana, Ṛishi von Rigv. IX, 68; X, 45, 46. Die Lieder IX, 68 und X, 45 bieten sprachlich gar nichts Eigenthümliches, wohl aber X, 46. Hier müssen eine Reihe langer *â* als *aâ*, sowie *e* als *ae* und *o* als *ao* gelesen werden, *padaîr* in Str. 2 muss sogar in *padebhir* zurückconstruirt werden, alles metri causa. Der Name *Bhâlandana* bezeichnet wohl den zu dem Volke der *Bhalâna* gehörigen, das wir schon oben als eines der unter König Bheda gegen die Tṛitsu- verbündeten Völker kennen gelernt haben (Rigv. VII, 18, 7). Die Form *Bhâlandana* erinnert an den Namen des Meders *Παϱσωνδας*, der wohl auf *Parçaunîya* zurückführt. Wie der Name des Feldherrn der Kadusier aus einem mundartlichen **Parçaunya*, **Parçaunda*, so mochte der des vedischen Sängers aus **Bhalanyana* hervorgegangen sein.

Reṇu Vaiçvâmitra ist Ṛishi von Rigv. IX, 70 und X, 89. Warum dieser Sänger unter die Viçvâmitra eingereiht worden, ist nicht ersichtlich. Sicher ist nur, dass IX, 70 belanglos, X, 89 dagegen von iranischen Anschauungen erfüllt ist. Der Hymnus ist schon früher bei Gelegenheit der Untersuchung über das turkotatarische Volk der *Ogaṇa*, die in Str. 15 des Hymnus X, 89 erwähnt werden, besprochen worden. Der Name *Reṇu* selbst kann nicht wohl aus dem Sanskrit erklärt werden, da hier *reṇu* „Staub“ bedeutet, eine für einen Ṛishi unmögliche Bezeichnung, wohl aber gewährt das Adjectiv *reṇa* im Avesta in der Bedeutung „kämpfend, streitbar“ einen sehr passenden Anhaltspunkt.

Pṛithî Vainya heisst der Ṛishi von Rigv. X, 148, welcher Hymnus weder sprachlich, noch historisch-geographisch etwas

Merkwürdiges bietet. Im Çatapatha-Brâhmaṇa V, 3, 5, 4 (ed. Weber, pag. 454) gilt er als der erste Opferer; *manushyânâm prathamo abhishishice.* Im Veda heisst er überall *Pṛithi,* im Mahâbhârata aber *Pṛithu.* S. über denselben Weber, Indische Studien, Bd. I, pag. 221. Wir werden ihm später wieder begegnen.

Çakapûta Nârmedha als Ṛishi von Rigv. X, 132. Ueber denselben als **Çaka-putra* oben pag. 148. So gut die Çaka in historischer Zeit erfolgreich in Iran einbrechen und dort der Landschaft Sedschestan den bis jetzt andauernden Namen aufprägen konnten, ebensogut konnte in vorhistorischer Zeit ein Eroberer aus Çakadvîpa glücklicher sein, als König Bheda und der Fünfvölkerbund in der Zehnkönigsschlacht Rigv. VII, 18. Woher sonst das Reich der *Çâkya* am Ganges? Woher sonst die *Çâkâyaninas,* die schon Weber, Indische Literaturgesch.[2], pag. 147, Anm. *** mit den „Persa-Ariern", d. h. doch mit den Çaka, in Verbindung setzen wollte, und woher sonst die *Çâkâyanya* in der halbbuddhistischen Maitrâyaṇi-Upanishad? Uebrigens berichtet das Bhâgavata-Purâṇa V, xx, 25—28 (bei Wilson, Vishṇupurâṇa II, 4, T. II, pag. 200, ed. Hall) direkt, dass Medhâtithi, Sohn des Priyavrata, König von *Çakadvîpa* gewesen sei. Wir kennen aber Medhâtithi zur Genüge als einen Sänger der Kâṇvapriester des Rigveda.

Sobhari Kâṇva heisst Ṛishi von Rigv. VIII, 19—22, 92. Zeichnet sich durch keine Eigenthümlichkeiten aus. Ich stelle mit dem Namen *Sobhari* das Volk der *'Οβαρεῖς* zusammen, die Ptolemaeus VI, 17, 3 an den (nördlichen?) Abhängen des Hindukush neben den Paropanisaden *Πάρανται* (die *Pârâvata* oder *Parvata, Παρυῆται*), den *Δραχάμαι,* den *Αἰτύμανδροι* (also den Arachoten) u. a. erwähnt.

---

2. Ueber den iranischen Ursprung des VII. Kâṇḍa (Hastighaṭa) des Çatapatha-Brâhmaṇa.

In meiner Untersuchung „Ueber das gegenseitige Verhältniss der beiden Kâṇḍagruppen des Çatapatha-Brâhmaṇa", in welchen ich, Weber's Ansichten über den nordwestlichen Ursprung der Çâṇḍilyagruppe des Çatapatha-Brâhmaṇa weiter entwickelnd, einen geradezu iranischen Charakter dieser Kâṇḍa VII, VIII, IX, X verfochten habe, glaube ich in dem vor mir nicht erklärt gewesenen Namen des VII. Kâṇḍa, des *Hastishat* oder *Hastighaṭa* zuerst das richtige Etymon für den sonderbaren Namen aufgefunden zu haben in *Yashtishat,* das auf ein noch älteres **Yashṭikshatra* zurückgeführt werden müsste. Ich machte darauf aufmerksam (pag. 264), dass, wenn schon der rein iranisch klingende Name dieses VII. Kâṇḍa die „Opferstätte" bezeichnet, der Inhalt desselben diesem Namen durchaus entsprechen würde, insofern nämlich in der That das Hastighaṭa die Anleitung enthält zur Schichtung des Opferaltars, dessen Bestandtheile, die *ishṭakâ,* auch etymologisch zum Namen *Yashtishat* passen.

Inzwischen sind mir aber bei wiederholtem Studium des höchst merkwürdigen Abschnittes des Çatapatha-Brâhmaṇa, jener Encyclopädie vedischen Ritualwissens aus höchstem Alterthum, mehrere in diesem VII. Kâṇḍa vertretene Anschauungen aufgefallen, über deren specifisch iranischen Ursprung ich mich keinen Augenblick einem Zweifel hingeben konnte. Zunächst ist es die Hinüberziehung des Begriffs der physischen Finsterniss in das Gebiet ethischer Vorstellungen, wo die Finsterniss zum Bild des Bösen verwendet wird. Da heisst es Çat.-Br. VII, 2, 1, 2: *tad abruvans tad ichata yathedam tamaḥ pâpmânam apahanâmahâ iti,* „das sagten sie ‚das wünschet, dass wir diese Finsterniss, das Böse, darniederschlagen möchten', so (sprachen sie)". Hier ist die specifisch iranische Auffassung der phy-

sischen Finsterniss als des ethisch Bösen ausgesprochen, und gleich nachher wird auch hinzugefügt: *pâpmâ vai nirṛitiḥ,* „das Böse ist die Hölle". Spiegel, Eran. Alterthumskunde, Bd. II, pag. 19 hat aber mit Recht betont, „dass die systematische Verwendung beider Begriffe (Licht und Finsterniss) als Grundlage eines religiösen Systems bis jetzt nur in Eran und Babylon nachgewiesen werden kann". Dass es sich aber im VII. Kâṇḍa des Çatapatha-Brâhmaṇa um durchaus systematische Ausnutzung der Lichtverehrung handle, beweisen folgende Stellen: Çat.-Br. VII, 5, 2, 27 (ed. Weber, pag. 617): *asau vâ âditya esha pûrushas . . . esha imân lokân âpûrayati sûrya âtmâ jagatas tasthushaçcety esha hy asya sarvasyâtmâ yac ca jagad yacca tishṭhati,* „dieser Sonnengott (die Sonne) ist dieser Opfermensch (*purusha,* als lat. *purans* gedeutet) . . . *er* reinigt diese Welten, ‚die Sonne (masc.) ist die Seele des Gehenden und Stehenden', so heist es, denn er (Sol) ist die Seele alles dessen, was geht und steht". Die Sonne ist also das die ganze Welt entsühnende Princip. In's Praktische gewendet, lautet dieses Princip in der Ethik des Çat.-Br. VII, 3, 1, 22 (ed. Weber, pag. 589) also: *agne yat te çukraṃ yac candraṃ yat pûtaṃ yac ca yajniyam itîyaṃ vâ agnir asyaitad âha tad devebhyo bharâmasi,* „Agni (Feuergott), was dir rein, was glänzend, was gereinigt, was opferwüdig . . . das wollen wir den Göttern darbringen". Und das weisse Ross als Opferross (Çat.-Br. VII, 3, 2, 10 (ed. Weber, pag. 595) ist ebenfalls nichts anderes als die Sonne (*asau vâ âditya esho 'çvaḥ*), deren weisses Licht entsühnt und entsündigt.

Es ist aber in diesem VII. Kâṇḍa des Çatapatha-Brâhmaṇa insbesondere die mythisch-geographische Ansicht vom Weltmeer, die gänzlich iranischen Charakters ist. Der Vourukasha heisst im Avesta der grosse Urquell, aus dem alle Gewässer hervorgehen und so auch heisst es im Çat.-Br. VII, 5, 2, 58 (ed. Weber, pag. 621): *samudro vâ apâṃ yoniḥ,* „das Meer ist der Ursprung (die vagina) der Gewässer". Im Bunde-

hesh, dem Handbuch der unter den Sassaniden wieder repristinirten Zoroasterreligion, umfliesst der Ocean Vourukasha den Weltberg Taera von allen Seiten (s. Justi, Beiträge zur alten Geographie von Persien I, pag. 7). Und so auch heisst es im Çat.-Br. VII, 1, 1, 13 (ed. Weber): *ayaṃ vai loko gârhapatya âpaḥ pariçrita imaṃ taṃ lokaṃ adbhiḥ paritanoti samudreṇa hainaṃ tat paritanoti sarvatas tasmâd imaṃ lokaṃ sarvataḥ samudraḥ paryeti dakshiṇâvṛit tasmâd imaṃ lokaṃ dakshiṇâvṛit samudraḥ paryeti khâtena tasmâd imaṃ lokaṃ khâtena samudraḥ paryeti*, d. h. in Kürze: „Der Ocean umspannt diese Erde von rechts her ringsum mit seinen Gewässern wie mit einem Kanal". So umgiebt auch nach dem arabischen Historiker und Geographen Masudi der Ocean die ganze Welt. S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 208.

Wenn wir diese Anschauungen aus Iran ableiten müssen, wohin dieselben vielleicht selbst erst von Babylon aus sich verbreitet hatten, so bleibt uns zur Erklärung ihres Vorkommens im Çatapatha-Brâhmaṇa kein anderer Ausweg als der Schluss übrig: entweder war der Verfasser des Hastighaṭa iranisch geschult worden oder aber, er war selbst ein Iranier gewesen, hatte sich in den Verband des Brahmanismus aufnehmen lassen und übertrug nun als Commentator der Vâjasaneyi-Saṃhitâ seine iranische Weltanschauung in's Çatapatha-Brâhmaṇa.

---

3. Reflexe von Namen der Familie Zarathustra's im Çatapatha-Brâhmaṇa.

Die Vorschriften, die das Hastighaṭa-Kâṇḍa des Çatapatha-Brâhmaṇa über die Schichtung des Feueraltars giebt, haben sich uns als mit specifisch iranischen Vorstellungen gesättigt dargestellt und die Weiterforschung wird solcher iranischer

Anwandlungen in den vielen hundert Capiteln des Riesenwerks altbrahmanischen Traditionswissens noch mehr entdecken. Das vedische Açvamedhaopfer z. B. kann wohl nur in einem pferdereichen Lande seinen Ursprung genommen haben und da Indien sich in Folge seines heissfeuchten Klimas niemals durch Pferdezucht ausgezeichnet hat, so werden wir nach dem Land, wo das Pferdeopfer seinen Anfang nahm und seine Ausbildung erhielt, wohl nirgends anders als nach Iran hinblicken dürfen. Und zwar, da sich uns in den bisherigen historisch-geographischen Untersuchungen über die von den Sanskrit-Ariern während ihres Aufenthaltes in Iran nomadisch durchstreiften Gebiete nur der Nordrand von Iran vom Kaspischen Meere bis hinüber nach Arachosien und die Oasen vom Yaxartes herunter bis zum untern Oxus und Herirud ergeben haben, so bleiben uns für das Ursprungsland des Pferdeopfers wohl nur die berühmten Rossegefilde von Medien oder von Parthien übrig. Zeigt sich aber ein Kâṇḍa des Çatapatha-Brâhmaṇa, wie das XIII., das Açvamedhakâṇḍa, als durchaus ursprünglich nicht indisch, sondern, wenigstens bezüglich auf dessen Erinnerungsmaterial, wenn auch nicht die Redaktion, gänzlich iranischen Ursprungs, so wird es uns nachgerade nicht mehr gar zu sehr befremden, wenn wir in demselben sogar Namen rein zarathustrischen Anklangs wiederfinden.

Nun citirt der unbekannte Verfasser des Açvamedhakâṇḍa, Çat.-Br. XIII, 5, 4, 4 (ed. Weber, pag. 994) aus einer Ballade eine Liste älterer Königsgeschlechter und darunter auch einen König *Para Âṭṇâra* (*Âṭṇârasya paraḥ putraḥ*) *Kausalyo râjâ* und unmittelbar darauf in Abschnitt 6 auch einen *Âyogavo* râjâ. Auch die Taittirîya-Saṃhitâ V, 6, 5, 3 erwähnt, neben Kakshîvân Auçija, Vîtahavya Çrâyasaḥ, Trasadasyu Paurukutsa, einen *Para Âṭṇâra,* den sie *prajâkâma,* „kinder- und nachwuchsliebend" nennt. In Çaṅkhâyana's Çrautasûtra XVI, 9, 11, 13 heisst *Para Âṭṇâra* König der Videha: *Vaideho râjâ,* was zu der Darstellung des Çatapatha-Brâhmaṇa passt, nach welcher

er König der Kosala ist, die mit den Videha eng verbündet waren.

Nun ist der Name *Âṭṇâra* zunächst Patronymicum von *Aṭṇara,* dieses aber lässt sich aus dem Sanskrit schlechterdings nicht weiter erklären. Wie aber, wenn aus dem Avesta soviel Licht auf diesen Namen fiele, dass nicht allein *Âṭṇâra* selbst, sondern auch der Zuname *Para,* ja sogar der im Çatapatha-Brâhmaṇa unmittelbar auf denselben folgende *Âyogavo râjâ* verständlich würde?

Ich erblicke in dem Namen *Âṭṇâra* eine hypokoristische Abkürzung des *Urvataṭnara* des Avesta. *Urvataṭnara* war nach dem Vendidad II, 143 der dritte Sohn des Zarathustra und der Verkünder des Gesetzes im Garten des Yima (Bundehesh, ed. Justi, cap. XXIX, pag. 39). Yima, der Dschemshîd der Neuperser, war der Sage nach der dritte Herrscher des iranischen Reichs. Unter seiner Regierung, die tausend Jahre dauerte, gelangten die Menschen aus paradiesischer Unschuld nach und nach zu den Anfängen der Kultur. Und *Urvataṭnara* gerade ist es, der während der Herrschaft des Yima in dessen Garten die Menschen den Ackerbau lehrt. Er wird bei der Auferstehung als Helfer des Çoçiosh, des Heilandes der Parsen, auftreten. In Yasht XIII, 127 des Avesta wird er *aparazâta,* „nachgeboren", genannt. Der Var oder der Garten des Yima aber, in welchem Zarathustra's nachgeborner Sohn *Urvataṭnara apara-zâta* die Menschen den Ackerbau lehrte, soll nach dem Bundehesh, dem Handbuch der religiösen Traditionen der Perser der Sassanidenzeit, unter dem Berge Damkân oder Jamkân liegen, also am Fusse des Demavend an den Kaspischen Pforten, wo wir in den vorangehenden Untersuchungen eine Reihe sanskrit-arischer Völker angesiedelt gefunden haben. S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 528, Anm. 1.

Nun zerlegt sich nach Justi, Handbuch der Zendsprache, pag. 66 *Urvataṭnara* sehr einfach in das Partic. praes. *urvatañt* und das Subst. *nara.* Das Partic. praes. *urvatañt* kommt von

dem Verbalstamme *urvat*, welches eine Umstellung von *varet* ist, mit Hinzutritt eines Vorschlags-*u*. Das sonst nicht gebräuchliche *varet, urvat* bedeutet: „sich befreunden, übereinkommen, zu Stande bringen“, *urvaṭat-nara* bezeichnet also „den sich zu den Menschen befreundend hinwendenden, den Menschenbeglückenden“, was zu seiner traditionellen Aufgabe als Lehrer des Ackerbaus sich vorzüglich fügt.

Das Hypokoristikon *Âṭnâra* des Çatapatha-Brâhmaṇa findet sein Analogon in dem *Nare* des Bundehesh. Dieser *Nare* ist ein Sohn des Vivanhâo und einer der unsterblichen Helden. Windischmann in seinen Zoroastrischen Studien, pag. 153, erkennt aber in ihm den *Aoshnara* des Avesta. Aehnliche hypokoristische Abkürzungen sind z. B. im Sanskrit *Datta* für *Devadatta,* nach einem Vârtika zu Pâṇini V, 2, 83. Nach Hellanicus (ed. Sturz), pag. 144, Fragm. CXXXIII, in einem Scholion zu des Aeschylos' Persern, v. 778 hiess *Artaphernes* hypokoristisch *Daphernes* (*Ἀρταφέρνης, τοῦτον Ἑλλανικὸς Δαφέρνην καλεῖ*). Im Griechisch-Lateinischen des spätrömischen Geschichtsschreibers Julius Capitolinus, Gordiani tres, cap. 26, 27 begegnet der Name des römischen Feldherrn *Misitheus* für *Τιμησίθεος*, bei Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 249, Anm. 1. Aehnlich gebildete Hypokoristica sind z. B. italienisch *Ghismunda* für *Sigismunda, Masetto* für *Thomasetto*, *Mina* für *Wilhelmina,* spanisch *Cedes* für *Mercedes* u. s. w.

In derselben Weise möchte ich auch den Zunamen *Para,* den *Âṭnâra* führt, hypokoristisch aus des Urvataṭnara Beinamen *aparazâta,* „nachgeboren“, erklären. Wir haben hier eines der zahlreichen, durch Abwerfung des Anfangs-*a* gewonnenen Hypokoristica. So ist z. B. *Spamithres,* bei Ktesias der Eunuche des Xerxes, mit dessen Hülfe Artabanos den Xerxes in seinem Schlafgemach ermordete, einfach *Aspamithres.* Neben *Ἀτροπατηνή* begegnet bei Ptolemaeus VI, 2 *Τροπατηνή*. Aus der persischen Flussgöttin *Anâhita* wird bei Pherekydes (ed. Sturz, pag. 92) eine Nymphe *Ναΐς*.

Den *Âyogava* râjâ möchte ich in dem *Hvogva* oder *Hvôva* des Avesta wiederfinden. *Hvogva* war der Minister des Königs Jâmâçpa, mit welchem Zoroaster ebenso in freundschaftlichem Verkehre stand, wie mit dem König Vîstâçpa und dessen Gemahlin Hutaoça. Es erhebt sich hier die Frage: wenn zwischen *Âyogava* und *Hvogva* ursprüngliche Identität herrscht, welches war wohl die ursprünglichere Form des Namens, *Âyogava* oder *Hvogva?* Ich möchte mich für *Âyogava* entscheiden. Und zwar auf folgende Vermuthung hin. Wenn *Urvatatnara Aparazâta* des Avesta, der *Para Âtṇâra* des Çatapatha-Brâhmaṇa, im Garten des Yima bei Damaghân am Fusse des Demavend lehrt, so wird wohl der *Âyogava râjâ,* wenn anders er mit dem Minister *Hvogva* ursprünglich identisch ist, wohl auch in der Nähe wohnen. Da aber bietet sich uns zur Vergleichung der Name des Königs *Âyavasa* in Kakshîvant Dairghatamasa's durch und durch iranischem Rigvedahymnus I, 122, 15, wo *Âyavasa* selbst als siegreicher (*jishṇû*), mit drei Söhnen (*çiçvas trâyaḥ*) gesegneter König gefeiert wird. Dieser *Âyavasa* wird neben dem König *Maçarçâra* genannt, in welchem wir eine Anspielung auf das Volk der *Μαξήραι* in Hyrkanien erkannt haben. Der *Âyogava* râjâ wird also wohl nicht weit von diesem *Μαξήρα*könige seinen Wohnsitz gehabt haben. Der Form nach kommt *Âyogava* scheinbar von *ayogu,* „Spieler, Buhlerin", was schwerlich die ursprüngliche Bedeutung des Königsahnen gewesen sein dürfte. Anders aber würde sich die Sache stellen, wenn wir von *Âyavasa* („der Weidenreiche"? von *yavasa,* „Gras, Weide") eine prakritische Abschleifung zu *ayogu* annehmen, dessen Nachkommen dann *Âyogava* und *Hvogva* wären.

---

4. Indische Lehrer aus Indiens Nordwesten und aus Iran.

Die Lieder des Rigveda entstammen, wie wir im Vorangehenden gesehen haben, zu einem nicht geringen Theile Dichtern iranischen Ursprungs. Aber der Zusammenhang der indischen Sanskrit-Arier der Urzeit mit den Ländern des iranischen Westens erhielt sich auch dann noch, als die alten Liedersammlungen zur Zeit der Brâhmaṇaperiode längst ein Gegenstand des gelehrten Studiums geworden und hervorragende Köpfe eifrig damit beschäftigt waren, die Sprache der Mantraperiode grammatisch zu fixiren, die überkommenen Ritualgebräuche zu systematisiren und den philosophischen Gehalt der sorgfältig weitervererbten Gedankendichtungen der Vorväter in übersichtlich gruppirten Leitfäden (Sûtra) zu Nutz und Frommen der brahmanischen Nachwelt zusammenzufassen. Lange Jahrhunderte, nachdem sich die Sanskrit-Arier schon im Gangesthale niedergelassen und eingerichtet hatten, bildeten immer noch die iranischen Grenzländer des Nordwestens mit ihrer älteren Kultur die grossen Fundgruben indischer Sprach- und Weltweisheit. Schon A. Weber hat diesen innigen Zusammenhang der Inder des Gangesthales mit den Sprachverwandten im Nordwesten zum Gegenstand wiederholter Untersuchungen gemacht. Ich werde die Resultate seiner Forschungen und Vermuthungen hier zusammenstellen, um alsdann, auf dieselben gestützt, neue, noch viel weiter reichende Aufschlüsse über die Herkunft indischer Grammatiker und Philosophen der Brâhmaṇaperiode, d. h. aus der Zeit von 1000 v. Chr. bis etwa zum Jahre 700, zu ertheilen.

Schon der Verfasser der Lieder des II. Maṇḍala des Rigveda, Gṛitsamada, lässt sich, wie wir sehen werden, bezüglich seines Namens nur aus dem Sprachgut des Avesta erklären.

Um so weniger werden wir uns zu verwundern haben, wenn sein Sohn und Enkel Namen iranischer Provenienz tragen. Gṛitsamada's Sohn hiess *Çunaka,* „Hund", ein Name, der schlechterdings, bei der grossen Verachtung des Hundes unter den Brahmanen, nur ein hundeverehrender Iranier tragen konnte. Von Çunaka ist nun allerdings wenig bekannt, um so viel mehr aber von Gṛitsamada's grossem Enkel Çaunaka, einem der grössten Sprachempfinder aller Zeiten. Çaunaka ist nämlich der Verfasser der beiden Prâtiçâkhya zum Rigveda und Atharvaveda. In diesen Prâtiçâkhya wird die richtige Aussprache der alten Liedertexte mit einer Feinheit systematisch dargestellt, die an's Wunderbare grenzt. Mit einer Genialität ohne Gleichen in der übrigen Weltgeschichte werden in diesen Werken die Vocal- und Consonantengeschlechter nach dem Sitze der Mund- und Kehlorgane, an denen sie hervorgebracht werden, untersucht, benannt und systematisirt, wie sie nur in den letzten zwei Jahrzehnten von der deutschen Lautphysiologie seit Brücke wieder erreicht und, auf Grundlage der Kehlkopfphysiologie Johannes Müller's, übertroffen worden ist. Ausser diesen beiden Hauptwerken über indische Sprachphysiologie hat aber Çaunaka sich auch als Systematiker des indischen Opferrituals und der indischen Mythologie hervorgethan, auf welche Werke hier einzutreten jedoch überflüssig erscheint.

Ein anderer hochberühmter Grammatiker des indischen Nordwestens ist *Çâkalya,* dessen Name auf das an Iran erinnernde Geschlecht der *Çâkala* hinweist. Die *Çâkala* selbst aber können nicht ohne Bezug auf die *Çaka* gedacht werden, unter welchem Namen bekanntlich die Iranier alle von den Griechen mit *Skythen* bezeichneten Völker verstanden haben. Der Weise *Çâkalya* selbst gilt (s. Weber, Indische Literaturgeschichte [2], pag. 35) als Verfasser des Padapâṭha zur Riksaṃhitâ, jenes wichtigen Werkes zur Liedersammlung des Rigveda, in welchem die Wörter, die in der Saṃhitâ nach den

Regeln der Lautverschmelzung zusammengezogen auftreten, in ihre einzelnen Compositumselemente aufgelöst erscheinen.

Ein berühmter Lehrbuchverfasser ist ferner *Maçaka*, der das Çrautasûtra, den das Opferritual darstellenden Leitfaden (sûtra), geschrieben hat. Dieses Sûtra ist (s. Weber, Indische Literaturgeschichte [2], pag. 82—83) eine tabellarische Aufzählung der zu den einzelnen Ceremonien der Somaopfer gehörigen Gebete, die theils unter ihrem technischen Sâma-Namen, theils mit ihren Anfangsworten aufgeführt werden. Weber bezieht den Namen *Maçaka* auf das *Μάσσαγα* im Nordwesten Indiens, jener Hauptstadt der Aspasier oder Assakaner, die von Alexander dem Grossen erst nach tapferer Gegenwehr erstürmt wurde. Spiegel vermuthet in *Μάσσαγα* die Stadt *Maçakâvatî* in der Nähe des heutigen Hashtnagar, nach Wilson's Ariana antiqua, pag. 189. S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 565, Anm. 2.

Im Vaṃça-Brâhmaṇa, v. 18 (s. Weber's Indische Studien, Bd. IV, pag. 372) kommt ein Ṛishi des Sâmaveda, Namens *Aupamanyava* aus dem Volke der *Kamboja* vor. Als Lehrer desselben tritt im v. 19 *Madra-gâra* Çauṅgâyani auf. Wie *Kamboja*, so führt wohl auch dieser Name nach dem Nordwesten, „denn in Madragâra steckt offenbar der Name der Madra, eines Volkes, das zwar in der epischen Zeit in der Mitte Hindostans ansässig war, als Uttara-Madrâs dagegen im Aitareya-Brâhmaṇa (VIII, 14) neben den Uttara-Kuru *udîcyâṃ diçi, pareṇa Himavantam*, ‚im Norden jenseits des Schneegebirges' wohnend erscheint. Der Lehrer dieses Madragâra, Namens Sâti, führt im v. 20 den Beinamen *Aushṭrâkshi*, von *ushṭrâksha*, ‚kameeläugig', was von Indien aus nur auf das Nordwestliche (d. h. Baktrien) Beziehung zulässt".

Beim Volke der *Kamboja* in Afghanistan angelangt, lohnt es sich, die von Weber immer wieder hervorgehobene Stelle des altindischen Grammatikers *Yâska*, der uns sofort beschäftigen wird, zu citiren, nach welcher (s. Yâska's Nirukta II, 2,

ed. Roth, pag. 40) die Sprache der Kambojas, entschiedener Iranier, nur dialektisch verschieden sei von der Sprache der (Sanskrit-)Arier, indem nämlich die Kambojas die Wurzel *çu* im Sinne von *gehen* auch als verbum finitum verwenden (wie es bei Justi im Zendwörterbuch, pag. 295 wirklich aus Beispielen aus dem Avesta zu ersehen ist), während diese Wurzel bei den (Sanskrit-)Ariern nur in Nominalbildungen (wie *çavas*, „Schnelligkeit") auftrete. Weber, dem gegenüber Roth, der in der Besprechung der Stelle in der Nirukti, pag. 17—18 den Werth derselben gänzlich verkannt hatte, das Verdienst gebührt, die volle Tragweite derselben in den Indischen Studien, Bd. IV, pag. 379 zuerst hervorgehoben zu haben, macht sodann bezüglich Yâska's aufmerksam auf das Volk der *Yaskâ gairikshitâḥ*, „der Söhne der gebirgsbewohnenden Yaskâ", ohne sich jedoch auf den Namen des Yâska weiter einzulassen (s. Weber's Indische Literaturgeschichte [2], pag. 45, Anm. 30). Der Name des Mannes, der offenbar selbst unter Iraniern gewohnt hatte oder ein Iranier von Hause oder von Abstammung aus war, weil er sonst kein Zend verstanden hätte, ist aus dem Sanskrit nicht zu erklären, es wäre denn, dass man an das Substantiv *yakshá*, n., „Festfeier, Opfer" (s. Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 262) dächte. Es liegt aber unmittelbar näher, an das Zendsubstantiv *yaçka*, masc., „Krankheit" (Justi, Zendwörterbuch, pag. 245) zu denken. Yâska war der Verfasser eines uralten, wohl nicht unter 1000 v. Chr. anzusetzenden Vocabulars und eines Commentars zu einzelnen wichtigen Stellen des Rigveda, das Vocabular ist die Sammlung der Nighaṇṭu und der Commentar das Niruktam.

Der grösste Grammatiker Indiens und der indogermanischen Menschheit, *Pâṇini*, aus etwa dem 5. oder 3. Jahrh. v. Chr. stammend, der Verfasser einer durch ausserordentlichen Scharfsinn und bewunderungswürdige Organisationsgabe ausgezeichneten Sanskritgrammatik, war ein *Gandhâra*, welches entschieden iranische Volk, wie es der Name sagt, im Osten

Afghanistans, in der Gegend des heutigen *Kandahar*, wohnte. S. Weber, Indische Literaturgeschichte [2], pag. 235, Anm. Welche hohe Kultur gerade ungefähr zu der Zeit Pâṇini's im Gandhâralande herrschte, hat neuestens Oldenberg gezeigt in seinem Leben Buddha's, wo er, pag. 407, Anm. 2, bemerkt: „Bei den Buddhisten erscheint die Stadt der Gandhâra, Takkasilâ (*Τάξιλα*), stehend als der Ort, wohin man reist, wenn man etwas Rechtes lernen will", (z. B. in den Jâtakas, den buddhistischen Legenden, und schon im Vinaya, dem Lehrbuch der buddhistischen Ethik).

Ein Centrum höherer, insbesondere philosophischer Bildung muss in der ältesten Zeit der indischen Geschichte vorzugsweise auch die Küste Gedrosiens gewesen sein, von wo, dem Namen nach zu schliessen, zwei bedeutende Philosophielehrer des indischen Alterthums stammen. Der eine, *Bâdârâyaṇa*, Verfasser des Brahmamîmâṃsâsûtra (s. Weber, Indische Literaturgeschichte [2], pag. 258) kann nur von *Βαδάρα* kommen, einer Stadt an der Küste, die Ptolemaeus VI, 21, 5 und Marcian unter dem Namen *τὰ Βάδαρα* erwähnt. Von derselben Küste stammt der Name des berühmten Lehrers Buddha Çâkyamuni's, des Âlâra *Kâlâma*, der entweder aus der Seestadt *τὰ Κάλαμα* (Arrian, cap. 26) gebürtig war oder aber dort seine Bildung geholt hatte. Oder deutet sein erster Name *Âlâra*, der auch in der Form *Ârâḍha* erscheint, eher auf *Lâṭa*, das *Λαρικὴ* des Ptolemaeus an der Küste von Surate, woher nach Weber (Indische Literaturgeschichte [2], pag. 83) auch *Lâṭyâyana*, der Verfasser des zweiten Çrautasûtra, stammte? Jedenfalls war die gesammte Küste Gedrosiens in arischen Händen, denn auch der Name der Stadt *Musarna* klingt ganz arisch und arisch ist zweifellos auch der Name des gesammten Landes, da *Κεδρωσία, Γαδρωσία*, auf ein vorauszusetzendes **kadrûsha* = skt. *kadru*, „braun", zurückzuführen sein wird. Noch auf der Peutinger'schen Tafel erscheint das Land mit seinem ursprünglichen Anlaut *Cedrosiani*. Das Land führte seinen Namen von

der braunen Hautfarbe der Inlandsbewohner, der asiatischen Aethiopen Herodot's, der gegenwärtig noch bis nach Afghanistan hinaufreichenden schwarzbraunen Brahui. Noch Istachri im 10. Jahrh. n. Chr. (übers. von Mordtmann, pag. 78) kennt diese „magern, braunen und grosswüchsigen, räuberischen" Leute noch als Bewohner Kirmans. Vgl. über dieselben auch meine Abhandlung „Ueber die Namen des Oxus und Yaxartes" Fernschau, Bd. I, pag. 66.

Zum Schlusse mögen zwei Namen, die von weit ausserhalb der Grenze indischen Arierlandes stammen, Zeugniss ablegen für den Umfang des indischen Gesichtskreises im frühesten Alterthum.

Die Taittirîya-Saṃhitâ des schwarzen Yajurveda, die aus bunt durcheinandergewürfelten, bald in Prosa, bald in Versen auftretenden Bruchstücken besteht, trägt ihren Namen von dem Ṛishi *Tittiri,* welches Wort zugleich „Rebhuhn" bedeutet. Dieser Name wurde schon im Alterthum so wenig mehr verstanden, dass sich aus der appellativen Bedeutung des Wortes die absurde Legende entwickelte, der Name der Taittirîya-Saṃhitâ rühre davon her, dass die in Rebhühner (*tittiri*) verwandelten Schüler des Vaiçampâyana die *Yajus* oder Opfersprüche und Opfer, die einer ihrer Genossen, der sich mit seinem Lehrer verzürnte, ausspie, wieder aufgepickt hätten. So weit brachte es die Rathlosigkeit, mit welcher schon das indische Alterthum dem Namen gegenüberstand. Ganz anders aber würde sich die Realität des Ṛishinamens Tittiri bestätigen, wenn wir in demselben wiederum nur einen geographischen Localnamen, wenn auch des fernsten Alterthums, erkennen dürften. Die Inder sassen in allerältester Zeit — dieses Resultat bestätigt sich durch alle unsere Specialuntersuchungen hindurch — im fernen Westen auch an der Ostküste des Kaspischen Meeres, von wo sie Namen mit nach Indien verpflanzten, zu welchen uns häufig das Prototyp aus ihren ältesten Stammsitzen fehlt. Für den Namen Tittiri besitzen wir glücklicherweise ein solches

Prototyp vom Kaspischen Meere her. Sei es nämlich, dass der Ṛishi Tittiri noch seinem Stammlande Tittiri am Kaspischen Meere entwachsen oder sei es, dass sein Name nach Indien mitgebracht, dort wieder aufgelebt ist, in jedem Falle bleibt soviel sicher, dass der Name an einer Gegend der ursprünglichen Wohnsitze haftete. Localnamen haben sich im Orient aus unvordenklicher Urzeit bis in unsere Gegenwart hinein erhalten und bilden, wie für unsere Untersuchungen, so überhaupt für historisch-geographische Studien, die Grundlage des Verständnisses urzeitlicher Schrifttexte. So hat sich glücklicherweise auch der Landschaftsname *Tittiri* bis in's 12. Jahrh. n. Chr. erhalten, aus welchem wir ihn durch den arabischen Geographen Idrisi (trad. par Joubert, T. II, pag. 334) nachzuweisen vermögen. Der arabische Geograph berichtet nämlich: „à l'orient de cette mer (Caspienne) il y a deux petits pays comparables à des villages, et situés sur le littoral. L'un d'eux se nomme *Djouthra* (جوثرة) et l'autre *Titiri* (تيتيرى), ils sont adossés contre une chaîne de montagnes qui s'élèvent à l'orient de la mer, et qui atteignent ses bords. Ces montagnes sont d'un très difficile accès, en sorte qu'on ne peut parvenir qu'avec beaucoup de peine à ces deux pays, dont les habitants se livrent à la pêche. Il font sécher à la fumée le poisson et s'en nourrissent. Dans les montagnes environnantes il croît beaucoup de halfa (sorte de plante aquatique) qu'ils ramassent et transportent à Djordjan (جرجان) et ailleurs, où ils la vendent avec avantage: c'est leur (principale) ressource". Hyrkanien also wäre das ursprüngliche Local, auf welchem entweder die ältesten Theile der Taittirîya-Saṃhitâ erwachsen sind oder von woher wenigstens der Name des Ṛishi Tittiri nach dem Osten Indiens, wo der Yajurveda seine Hauptpflege empfing, mitgenommen worden ist. Schliesslich darf noch auf

den sonderbaren Zufall hingewiesen werden, dass der Name des Ländchens *Dschutra,* der Nachbarprovinz von *Tittiri,* durchaus arisches Gepräge zeigt und nichts anderes zu sein scheint als das zendische *zaothra*, „Weihwasser", dessen im Sanskrit, im Veda, erhaltene Form *hotrá* noch die dem Worte ursprünglich innewohnende Bedeutung: „Darbringung, Opfer", bewahrt hat.

Der Name des Grammatikers *Ûaa,* der auch, und das ist von grosser Wichtigkeit, *Uaṭa, Uvaṭṭa* geschrieben wird, erweitert den Umkreis der Bildungsquellen, aus welchen das alte Indien geschöpft hat, noch um ein Bedeutendes. Wenn im 6. Jahrh. nach Christus auf Befehl des Sassanidenkönigs Nuschirwan (regierte von 531—579) das indische Fabelwerk Pañcatantra aus dem Sanskrit in die Pahlavasprache übersetzt werden konnte (s. Weber, Indische Literaturgeschichte [2], pag. 229), wenn, wie allgemein zugestanden wird, das Vedawort *manâ* (hiraṇyáyâ), Rigv. VIII, 67, 2, die babylonische *Mine* (hebräisch מנים) *mnâ* bezeichnet (vgl. Max Müller, Indiens Stellung in der Weltgeschichte, ebenso Ludwig, Rigveda, Bd. V, pag. 176), wenn schon Weber für die Lehre von den Nakshatra (den indischen Mondhäusern) babylonischen Ursprung nachgewiesen und Baron von Eckstein schon im ersten Band von Weber's Indischen Studien historischen Zusammenhang zwischen den indischen und babylonischen Philosophemen vermuthet hat, sollte es da befremdlich sein, wenn sich zwischen einem altindischen Lehrernamen und dem Namen einer an's Euphrat-Tigris-Thal stossenden Provinz eine vollständige Uebereinstimmung nachweisen liesse? Eine solche zeigt sich aber in dem Namen des indischen Grammatikers *Uvaṭṭa* und dem Namen der persischen Provinz und Stadt *Uvaja* = Susa. Der Name *Uvaja* für die Provinz Khuzistân entstammt der grossen Dariusinschrift (s. auch Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 114) und liegt demnach

zeitlich dem Namen des *Ûaṭa, Uvaṭṭa* nicht allzufern, des Commentators zur Saṃhitâ des weissen Yajurveda, des Verfassers eines Commentars zu dem Pratiçâkhya des Rigveda und zu dem des weissen Yajurveda. Der Sanskritlehrer *Uvaṭṭa* mochte seinen Namen von einem in *Uvaja* gemachten Studienaufenthalt her erhalten haben.



VIII.

Iranische Religionsanschauungen im Rigveda und in der indischen Mythologie.

---

1. Die Ursprungsländer der Varuṇaverehrung und des Indracultus.

Es ist das unbestreitbare Verdienst des leider zu früh verstorbenen Franzosen Bergaigne, in seinem Werke „La Réligion védique“ zum ersten Male Uebersicht und Klarheit in das götterreiche Religionssystem des Rigveda gebracht zu haben: Bergaigne zuerst hat den principiellen Unterschied erkannt, der sich durch den ganzen Rigveda hindurch zwischen Varuṇa und den Lichtgöttern, den Âditya, als Mitra, Aryaman, Bhaga einerseits und Indra andrerseits hindurchzieht. Varuṇa ist der Gott des gestirnten Nachthimmels und der unendlichen See; von der Wurzel *var*, „verhüllen“, benannt, ist er der das unendliche All in den Schleier metaphysischer Welträthsel Hüllende, der Gott der hinter den Erscheinungen sich verbergenden Wahrheit, Varuna ist der Gott der unsichtbaren Welt, des Jenseits, der in geheimnissvoller Unnahbarkeit über die Aufrechterhaltung des in der Wahrheit (im *satyam*) sich vollziehenden Weltgesetzes (des *ṛitam*) thront. Aber diese seine Erhabenheit, die Varuṇa zum Gotte grüblerischer Priesterspeculation stempelt,

ist zugleich seine Schranke im Hinblick auf das praktische Kultusbedürfniss des Ackerbauers, des Kriegers, des nomadisirenden Hirten. Denn wenn in Varuṇa's Namen sich der Vollgehalt der Wurzel *var,* „verhüllen", zur Darstellung bringt, so kann es und konnte es, historisch thatsächlich, dem an diesem Verbalinhalt des Namens Varuṇa nachspeculirenden Sanskrit-Arier nicht entgehen, dass, wenn Varuṇa die Räthsel des Kosmos in seinen Schleier einhüllte, es ebensowohl in seiner Macht und Fähigkeit liegen konnte und lag, die Quellen der irdischen Wohlfahrt, die Gewässer des Himmels, die mit ihrem befruchtenden Nass die Fluren des Hirten segnenden Wolken zu verhüllen und den Wohlstand des gemeinen, auf seine Heerden angewiesenen Mannes auf's Empfindlichste zu schädigen. Und es scheint diese Doppelseitigkeit im wurzelhaften Begriffe vom Wesen Varuṇa's frühzeitig zu einer aus dem Charakter des Verhüllers sich abzweigenden Secundogenitur geführt und die Schaffung eines nur die dämonische Seite des Verhüllers repräsentirenden Halbgottes, des Vṛitra, veranlasst zu haben. Aber Vṛitra musste, eben deshalb, weil er seine ganze Thätigkeit nur in die dem praktischen Bedürfnisse des Hirten verhasste Einschnürung der himmlischen Wolkengewässer setzte, trotz seiner Wurzel- und geheimen Wesenverwandtschaft mit dem Gott der Götter, mit dem Herrn des Weltalls, mit dem Schirm und Hort des Weltgesetzes, zum Inbegriff alles dem Volke Verhassten, zum Ziele der Verachtung jedes auf das Wohl seiner Familie, seines Stammes, seines Volkes bedachten Mannes werden. Und so finden wir denn unter dem Namen Vṛitra durch den ganzen Rigveda hindurch nicht allein den durch sein Zurückhalten der Wolkengewässer den Hirten und Landmann schädigenden Wolkendämon, sondern den Feind und Widersacher schlechthin, den radical Bösen, das Princip der physischen und moralischen Finsterniss bezeichnet.

Dieser in ihrem Wurzelbegriff zwischen der Wahrung der physisch-moralischen Weltordnung und dem Vorenthalten der

Wolkengewässer und des Lichtes schwankenden Persönlichkeit gegenüber tritt nun im Veda ein Gott auf, dem von all' dieser metaphysischen Erhabenheit, aber auch von all' der wurzelhaften Zweideutigkeit Varuṇa-Vṛitra's kein Stäubchen anhaftet. Es ist dies der Herr des Blitzes und Donners, der Führer der Sturmdämonen, der Spender der himmlischen Wolkengewässer, der Freund des Ross-, Rind- und Schafhirten, die Freude des Bauern, Gott Indra. In demselben Masse, in welchem in Varuṇa's Wesen mehr und mehr die dämonische Seite seiner Wurzelthätigkeit empfunden wurde, musste sich auch das Ansehen dessen steigern, der diese dämonische Seite Varuṇa's, wie sie in Vṛitra sich zu einer neuen Persönlichkeit krystallisirte, mit den mächtigsten Götterwaffen, mit Blitz und Donner, bekämpfte. Aber ebenso folgerichtig musste sich beim allmähligen Ueberwiegen Indra's im Glauben des Volkes jener hoch über allem Diesseits, in den unergründlichen Räumen der Unendlichkeit thronende Weltherr Varuṇa mehr und mehr zum grauenerregenden Menschenfeind Vṛitra umwandeln. Dieses Umschlagen des Begriffs des Weltherrn Varuṇa in den Weltfeind Vṛitra, sowie die Abwendung des Volkes von dem ihm unverständlich und deshalb verdächtig gewordenen Varuṇa drückt sich zu Gunsten des neuen Gottes Indra in folgender Stelle am unzweideutigsten aus (Rigv. X, 124, 8): „Die Stämme haben sich, ihn (Indra) zum König wählend, mit Abscheu von Vṛitra (Varuṇa) abgewendet“. *„Même sous le nom de Varuṇa“*, sagt Bergaigne, Réligion védique, T. III, pag. 148, *„cet être est considéré comme détroné par Indra. Il semble donc que la différence entre Varuṇa et Vṛitra soit ici purement nominale“*. Oder, ebendas., pag. 115: *„Vṛitra et Varuṇa qui, dans les idées réligieuses des Aryas védiques, représentent le plus détesté des démons et le plus auguste des dieux, semblent, à un point de vue exclusivement naturaliste, susceptibles d'être assimilés l'un à l'autre“*.

Fragen wir uns nun, wie dieser Umschlag in der Verehrung der beiden Götter Varuṇa und Indra sich historisch-eth-

nologisch erklären lasse, so gelangen wir zu folgenden Betrachtungen. Varuṇa, der über allem Wechsel des Geschehens in unwandelbarer Ruhe des Weltgesetzes waltende Allherrscher, ist der Gott der Contemplation, also das Produkt ruheseliger, undenkliche Zeiten hindurch in Frieden ihres Daseins sich freuender Priestergeschlechter, die in ungestörtem Besitze ihrer Macht und ihrer geistigen Ueberlegenheit sich ein göttliches Abbild ihres Gleichen schufen. Wie diese Gestalt des in der Unendlichkeit thronenden Himmelsherrn, so trägt die gesammte Weltanschauung der speculativen Hymnen des Rigveda den Charakter tropischer Selbstgenügsamkeit. Wenn wir uns aber im gesammten Iran nach einer Landschaft umsehen, wo die tropische Ueberfülle der gütigen Natur ein solches Hinbrüten über die den Augen und Ohren sich aufdrängenden Räthsel des Daseins ermöglichte, so bleibt uns keine andere Wahl, als dieselbe am Südrande des Kaspischen Meeres zu suchen, wo, beim Anblick des unendlichen Sternenhimmels bei Nacht, oder, von den Hochthälern der Bergriesen des Alburs aus, bei dem schwelgerischen Genusse eines unvergleichlich durchsichtigen Horizonts am Tage, Göttergestalten wie Varuṇa und Mitra sich bilden konnten. „Für den Weltverkehr“, sagt Spiegel in seiner Eran. Alterthumskunde, Bd. I, pag. 68 mit Recht, „hat zwar Mazanderan nie eine Bedeutung gehabt, keine Hauptstrasse hat durch das Land geführt, im Gegentheil, die Wege sind schlecht und der steten Feuchtigkeit wegen kaum in gutem Stand zu erhalten, die dichten Wälder und das ungesunde Klima in ihrem Gefolge haben von jeher veranlasst, dass das Land von allen Fremden gemieden wurde, sodass die Einwohner meist ein ungestörtes Stillleben in ihren Bergen führen konnten“. Und wenn *bráhman* ursprünglich (nach Haug) das Wachsthum in Flur und Wald und *dann* erst auch die innere Erhebung des Gemüths über die Schranken alles Irdischen bedeutete, wo anders konnte sich die Göttergestalt des *Bṛihaspati* oder *Brahmanaspati* (des Herrn des Wachsthums und

des Gebetes) folgerichtiger entwickeln, als in den tropischen Uferlandschaften von Gilan und Mazanderan? Wo aber auch, fragen wir weiter, drängte die Beobachtung des raschen Wechsels zwischen ruhiger Himmelsklarheit und überschwenglicher Regenfülle consequenter zu einem Umschlag des Begriffs des allumfassenden Himmelsherrn in den des allverhüllenden Dämons der Finsterniss?

Nun aber auf der andern Seite: woher im Veda dieser Stürmer und Dränger, dieser unermüdliche Bekämpfer der das Licht oder den Regen zurückhaltenden Wolkendämonen, der unersättliche Eroberer aller dem Arierthum noch nicht dienstbar gemachten Länder, Städte und Burgen? Indra ist der eminent praktische Gott, im Gegensatz zu dem rein speculativen Varuṇa. Welches ist nun die geographisch-klimatologische Voraussetzung für die Entstehung Indra's, als des Gottes der harten Kulturarbeit? Hier ist vor allem Ludwig's (in seinem Rigvedawerke, Bd. III, pag. 323) Bemerkung zu beherzigen: „Indra's Thätigkeit als Verleiher des Tageslichtes, der Wasser, sein Kampf mit den lebensfeindlichen Dämonen, die ihm zugeschriebene Vernichtung des schädlichen Ungeziefers sind echt *eranische* Züge. Vgl. Atharvaveda II, 31 (Zauberspruch gegen Würmer)". Und allerdings werden wir diesem Indra anderwärts wieder als echtem Vollblutiranier begegnen. Aber wo konnte sich der iranische Glaube diese Heldengestalt par excellence schaffen, die, wenn sie nicht der Ross- und Rinderhut pflag, dem Waffenhandwerk oblag? Für die Gestaltung dieser nur dem Nützlichen sich widmenden Gottheit wäre das üppige Klima von Gilan und Mazanderan nicht geeignet gewesen. Wohl aber werden wir uns nicht irren, wenn wir den Ursprung dieses indischen Thorr auf den rauhen Triften des Südabhangs des Alburs suchen, wo unter dem Einflusse winterlicher Schneestürme oder der flurendörrenden Glutwinde der Salzwüste die Vegetation sich nur der mühseligsten, aber auch sorgfältigsten Bewässerungskunst erschloss, wo deshalb ununter-

brochen wüthende Stammesfehden um den Besitz, die Eroberung oder Zurückgewinnung der himmlischen Gewässer die Empfindung abhärteten und für metaphysische Grübeleien unzugänglich machten. Der Sieg dieses volksthümlichen Heldengottes Indra über Varuṇa als den Gott der priesterlich erzogenen Aristokratie des Geistes musste sich in jener relativ späteren Zeit des Aufenthalts der Sanskrit-Arier in Iran vollziehen, als dieselben sich von den Südgestaden des Kaspischen Meeres hinweg über Chorasan und Afghanistan nach dem Pandschab hinüber wendeten, wo nun unter dem Jahrhunderte lang währenden Eroberungswerke sich die rauhere Tugend der von den Südabhängen des Alburs heruntersteigenden Alpenhirten gewiss besser bewährte, als die weichere Natur der aus den feuchtheissen Niederungen Mazanderans aufgebrochenen Varuṇaschwärmer. Aber der Uebergang von der Verehrung des Varuṇa zu der des Indra bezeichnet zugleich einen Abfall vom ethischen Idealismus zum mit Opfern feilschenden Materialismus und erklärt sich aus der relativen Verrohung, welcher die Sanskrit-Arier anheimfielen, als sie sich aus den alten Stammsitzen in Südkaspien wieder dem unsichern Erobererleben in die Arme warfen. Erst in Hindostan konnte sich der alte Hang zur Träumerei von Neuem entfalten, und er that dies, wie die indische Kulturgeschichte lehrt, um so massloser, je gewaltsamer er durch die lange Eroberungsarbeit zurückgedämmt worden war. Die realistische Opposition gegenüber auch *dieser* neuen Ueberwucherung der in der Urzeit dem indischen Geiste eingeimpften Träumerei, wie sie sich in der Brâhmaṇa- und Upanishadliteratur wieder hervorwagte, war diesmal ein *vergeistigter* Indradienst, der Kultus des ethischen Weltheros Buddha aus dem Indra-verehrenden Kriegergeschlechte der Çâkya!

---

2. Die Heimat des Hiraṇyagarbha-Hymnus. Rigveda X, 121.

Aus den Jugendtagen der indischen Gedankenlyrik ist uns im Hiraṇyagarbha-Hymnus ein philosophisches Gedicht erhalten, das, was Kühnheit und folgerichtige Durchführung der Bilder, sowie klare und leichte Gliederung der dargestellten Ideen betrifft, vielleicht das herrlichste poetisch-philosophische Produkt des alten Orients genannt werden darf. In meiner vor nunmehr zwanzig Jahren gemachten Uebersetzung (s. Max Müller's Essays, Bd. I) lautet dieser Hymnus, mit Beibehaltung einiger als geographischer Eigennamen nicht übersetzbaren Wörter, also:

1. Im Uranfang entstand Hiraṇyagarbha,
Er war des Daseins eingeborner Meister;
Der trug die Erd' und diesen Himmel droben:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

2. Der uns das Leben giebt, der uns die Kraft giebt,
Dess Machtgebot die Götter all' gehorchen,
Dess Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

3. Er, der in Majestät als einz'ger König
Der athmenden, der Schlummerwelt gebietet,
Der aller Menschen Herr und des Gethieres:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

4. Er, dessen Grösse diese Schneegebirge,
Das Meer verkündet mit dem Rasâstrome,
Dess Arme diese Himmelsregionen:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

5. Er, der den Himmel hehr, die Erde fest schuf,
Er, der die Glanzwelt, ja den Ueberhimmel,

Der durch den Aether hin die Räume ausmass:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

6. Zu dem empor, von seiner Macht gegründet,
Himmel und Erde blickt, im Herzen schauernd,
Er, über dem die Morgensonn' emporflammt:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

7. Als da die mächt'gen Wasser strömen kamen,
Den Samen legend und das Feuer zeugend,
Da drang hervor der Götter eines Ursein:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

8. Der selbst die Urgewässer überschaute,
Die Kraft gebaren und das Opfer zeugten,
Er, der allein Gott über alle Götter:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

9. Mög' er uns gnädig sein, der Erde Vater,
Er, der Gerechte, der den Himmel zeugte,
Der auch die Wolken schuf in Glanz und Stärke:
Wer ist der Gott, dem wir das Opfer brächten?

Bezüglich der noch folgenden Schlussstrophe ohne Refrain, in welcher Prajâpati (der Herr der Creaturen) als oberster Götterkönig angerufen wird, dem Dichter Reichthum zu schenken, bin ich, trotz des in neuerer Zeit gegentheilig gemachten Vertheidigungsversuches eines Nichtpoeten (Lucian Schermann, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Saṃhitâ, Strassburg, 1887, pag. 27, Anm. 1), immer noch der Ansicht Max Müller's, dass dieselbe ein ungeschickter, den Eindruck des ganzen Hymnus zerstörender Zusatz von späterer Hand sei, wie denn auch der Padapâṭha diese Zusatzstrophe nicht in seinen Text mit aufgenommen hat.

Ueber die dem Hymnus zu Grunde liegende Situation

ergeben sich nun aus den vom Liede selbst gebotenen realen Anhaltspunkten folgende Thatsachen.

Hiraṇyagarbha ist zwar wohl der „Goldkeim“ im Sinne von Goldsohn, also zweifellos ein Lichtgott, er ist aber dieser Lichtgott, nach Massgabe von Str. 6: „Er, über dem die Morgensonn' emporflammt“, nur als Bergriese, völlig analog dem Bergriesen und Lichtgott Kaçyapa, den wir in einer früheren Untersuchung als das *Κάσπιον ὄρος* wiederfanden, sei es nun das *Κάσπιον ὄρος* über den Kaspischen Pforten, sei es das *Κάσπιον ὄρος* des Eratosthenes bei Strabo, im Sinne des Kaukasus. Für diese Auffassung des Hiraṇyagarbha als eines uralten *Δέλφος*, eines Sohnes des Apollon, der das Orakel zu *Delphi* gründete (Pausanias X, 6, 2), liegen nun aus der griechischen Ueberlieferung eine Fülle von Belegen vor, aus welchen sich Hiraṇyagarbha als Bergname ergeben wird. Die Lichtgöttin *Hera* (*Ἥρα* = skt. *svârâ*, „Sonnenglanz, Lichtglanz“) heisst *Διρφύα*, von dem Gebirge *Δίρφυς* auf Euboea, wo sie unter diesem Namen nach Stephanus Byzantius (ed. Meineke, pag. 234) verehrt wird. Der Name *Δίρφυς* aber ist nicht zu trennen von dem Gebirgsnamen *Δίορφος* in Armenien, von welchem Pseudo-Plutarch in seinem auf *iranische* Traditionen sich gründenden Tractat über die Flüsse (cap. IV, pag. 86, ed. Hercher) folgende *höchst* merkwürdige Sage erzählt: *Παράκειται δὲ αὐτῷ (τῷ Ἀράξει) ὄρος Δίορφον καλούμενον ἀπὸ τοῦ Δίορφου τοῦ γηγενοῦς, περὶ οὗ φέρεται ἱστορία τοιαύτη. Μίθρας υἱὸν ἔχειν βουλόμενος καὶ τὸ τῶν γυναικῶν γένος μισῶν πέτρᾳ τινὶ προσεξέθορεν· ἔγκυος δὲ ὁ λίθος γενόμενος μετὰ τοὺς ὡρισμένους χρόνους ἀνέδωκε νέον τοὔνομα Δίορφον· ὃς ἀκμάσας καὶ εἰς ἅμιλλαν ἀρετῆς τὸν Ἄρη καλεσάμενος ἀνῃρέθη· οὗτος κατὰ πρόνοιαν θεῶν εἰς ὁμώνυμον ὄρος μετεμορφώθη.* Ohne mich hier schon auf die äusserst werthvollen geographischen Andeutungen dieser Sage einzulassen, verfolge ich den Namen des Berggottes *Δίορφος* unmittelbar noch weiter. Die Namensform *Δίορφος* setzt nach iranischen

Lautgesetzen eine ältere (nicht gräcisirte) Form *Diarba* voraus. Dieser *Diarba* erscheint auch thatsächlich als *Yarbas.* Der Bergriese *Ἴαρβας*, der gewaltige, erstgeborene, der älteste der kühngliedrigen Giganten (*πρωτόγονον . . . Ἴαρβαντα κρατερὸν πρεσβύτατον θρασυγυίων Γιγάντων*) galt nach Pindar bei den Libyern als der erste Mensch (*πρῶτος ἀνθρώπων*). So Pindar in einem Fragment des Origenes in des Bischofs Hippolytos *αἱρέσεων ἔλεγχος* nach Hermann's Herstellung im Philologus, Bd. VII (1852), pag. 1—60. Libyen aber ist ursprünglich, wie wir in späteren Untersuchungen sehen werden, nicht der Nordostrand von Afrika, sondern der Südrand des Kaspischen Meeres. Nun aber erzählt Klaproth, Reise in den Kaukasus, Bd. II, pag. 66, bei den Persern hiesse der Kaukasus: *Yalbus!* Der libysche *Yarbas,* der Sohn des Jupiter Ammon und einer Garamantischen Nymphe, König der Gätuler, dessen Bewerbung die Königin Dido von Karthago zurückwies (s. Virgil's Aeneide), findet ein neues Analogon in dem Namen des Gebirges und der Stadt *Ἀνάζαρβα* in Kilikien, nach Stephanus Byzantius (ed Meineke), pag. 91: *Ἀνάζαρβα, πόλις Κιλικίας. Κέκληται ἀπὸ τοῦ προκειμένου ὄρους ἢ ἀπὸ Ἀνάζαρβα τοῦ κτίσαντος.* Das Gebirge *Anazarba* hatte also seinen Namen offenbar selbst wieder von einem Heros *Ζάρβος, Ζάρβα.* Zweifellos ist auch der Name des *mons Tarpeius* in Rom nur aus diesem Zusammenhang erklärbar.

Nachdem sich nunmehr die Gleichung *Δέλφος, Δίρφυς, Δίορφος, Ἴαρβας, Jalbus, Ζάρβα* = (Hiraṇya)-*Garbha* ergeben hat, wird der Schluss berechtigt sein, dass auch Hiraṇyagarbha wie *Δέλφος* und *Δίορφος* der Sohn eines Lichtgottes, aber zugleich ein Licht- und Berggott selbst gewesen sei. Ja, nach der pseudoplutarchischen Sage, welche den Berg *Δίορφος,* resp. das Gebirge *ὄρος Διόρφον,* dem *Araxes* in Armenien gegenüberliegend nennt und welche als Vater des *Δίορφος* den Sonnengott *Μίθρας* angiebt, möchten wir geradezu glauben, der *Δίορφος* sei auch geographisch = Hiraṇyagarbha!

Denn wenn der unbekannte Dichter des Hiraṇyagarbha-Hymnus nach Str. 4 zweifellos auf einem Berge stand, von welchem aus er sowohl zu den sonnenbeglänzten Gipfeln eines Schneegebirges hinauf, als zu dem unendlichen Meere und dem tief unten in der Ebene in das Meer mündenden Rasâstrome hinab sah, so giebt es auf ganz Iran nirgends anders eine geographische Combination und topographische Situation, die zu dem im Hiraṇyagarbha-Hymnus gegebenen Standpunkte passte, als der Sabelân! Nur vom Sabelân aus, der sich 12 197 Fuss über das Meer erhebt, konnte der Dichter zugleich das Schneegebirge des Sahend auf der Ostseite des Urumiasees, das 8000 Fuss über das Meer, 3500 Fuss über seine Umgebung sich erhebt, und dazu fern drüben über dem Araxes die Schneegipfel des Karabagh erblicken, tief unter sich im Osten das Kaspische Meer und fern im Norden den Silberstrom des Araxes, die Rasâ, wie er in das Kaspische Meer einmündete.

Wenn wir nun aber des Dichters Sehnsucht nach dem einzigen wahren Gotte erwägen, wenn wir die leise Ironie beherzigen, die sich unverkennbar in dem neunmal wiederholten Refrain ausspricht, wenn wir ferner nicht umhin können, in den Devâs dieses Refrains schon einen Anflug von Degradirung derselben zu Dews wahrzunehmen, also Elementen *vor*-zoroastrischer Religionsanschauungen begegnen, so wirkt es in höchstem Grade überraschend, aus den muhamedanischen Geographen berichten zu hören, dass ein Prophetengrab auf dem Gipfel des Sabelân sich befinde, dass daselbst eine Quelle von den Paradiesesquellen sprudle u. s. w. (s. Spiegel, Eran. Alterthumskunde, Bd. I, pag. 126, Anm. 1), ja dass der Sabelân bei Ardebîl der Berg sei, auf welchem Zarathustra seine Offenbarungen erhalten habe, wie denn der Sabelân, resp. der Açnavanta, schon im Avesta der Berg und Hain „der heiligen Unterredungen“ genannt wird (s. Justi, Beitr. zur alten Geographie von Persien I, 20). Was die Tradition der muhamedanischen Geographen berichtet, stimmt durchaus zu den Mit-

theilungen der Griechen. Herodot erzählt von den Persern (I, 131): „*Sie haben nicht die Sitte, Bilder, Tempel und Altäre aufzurichten, sie beschuldigen vielmehr diejenigen, welche dies thun, der Thorheit* (Degradirung der Devas), *sodass es mir scheint, dass sie nicht, wie die Griechen, die Meinung hegen, die Götter seien menschlichen Ursprungs. Sie pflegen aber, indem sie auf die höchsten Berge steigen, dem Zeus zu opfern, indem sie den ganzen Umkreis des Himmels Zeus nennen*“ (*ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν οὐρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες*). Auch diese Stelle Herodot's (mit welchem Strabo im XV. Buch übereinstimmt: *θύουσι δὲ ἐν ὑψηλῷ τόπῳ τὸν οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία*) von der Verehrung des höchsten Gottes als des Umkreises sämmtlicher Weltgegenden stimmt genau zu Str. 4: „Dess Arme diese Himmelsregionen“ (*yásyemâḥ pradíço yásya bâhú*). Und Dio Chrysostomus erzählt geradezu, *dass Zoroaster aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit sich von den Menschen entfernt und allein auf einem Berge gelebt habe.* Dieser Berg sei durch Feuer von oben entzündet worden und habe anhaltend gebrannt, und da der König mit den Angesehensten der Perser sich genähert habe, den Gott anzubeten, sei Zoroaster unversehrt aus dem Feuer getreten und habe sie geheissen, Opfer zu opfern, da der Gott zu dem Orte gekommen. Hierauf habe er nicht mit Allen verkehrt, sondern nur mit den für die Wahrheit Geeignetsten und für den Umgang mit Gott Fähigsten, welche die Perser Magier hiessen, d. h. solche, die dem göttlichen Wesen zu dienen verständen. S. Duncker, Gesch. der Arier im Alterthum, pag. 475. Nun wäre es natürlich verwegen, in dem unbekannten Dichter des Hiraṇyagarbha-Hymnus den Zarathustra selbst zu erblicken, der, nach allem, was von ihm überliefert worden ist, zwar ein poetisch-philosophisch angehauchter Prophet, aber kein Dichter war; allein, wenn wir den Schluss der Mittheilung des Dio Chrysostomus überlegen von Zoroaster's Umgang mit den Magiern und wenn wir diesen Verkehr mit den Ma-

giern combiniren mit den *Βραχμάναι μάγοι* des Ptolemaeus (VII, 1, 74), wie auch Weber in seiner Abhandlung „Ueber den Pârasîprakâça des Krishṇadâsa“ (Abhandl. der Berliner Akademie 1887, pag. 7) thut, so lässt es sich in der That denken, dass irgend einer der Urväter dieser indischen *Βραχμάναι μάγοι* in seiner Urheimat, auf dem Gipfel oder einem der Abhänge des Sabelân, resp. des Hiraṇya-garbha, den wunderbaren Hymnus Rigv. X, 121 gedichtet habe. Denn dass dieser Hymnus uralt sein müsse, ergiebt sich nicht allein, wie wir schon gesehen haben, aus der geographisch einzig möglichen Situation, aus welcher er gedichtet werden konnte, sondern auch, trotz des Mangels älterer Flexionsformen, aus den in ihm begegnenden Formeln *yá íçe asyá dvipádaç cátushpadaḥ,* „der da herrscht über das Zweibeinige und Vierbeinige“ (vgl. lat. *biped,* „der Mensch“) oder Str. 3: *prâṇató nimisható,* „des Athmenden, des Augen schliessenden“, wovon die erstere bis in's *indogermanische* Alterthum hinaufreicht.

---

3. Ueber den babylonischen Ursprung des Weltschöpfungshymnus Rigveda X, 129.

1. Nicht war das Nichtsein, nicht das Sein war damals,
Noch auch der Dunstkreis und der Lichtraum drüber.
Was hüllte ein? Und wo und was war Schranke?
War wohl der Welturborn der gähe Abgrund?

2. Da war noch weder Tod, noch ew'ges Leben,
Noch schied die Nacht sich von des Tages Glanze,
Es hauchte, hauchlos in sich selbst versunken,
Dies Eine nur und ausser ihm war nichts sonst.

3. Im Anfang war das All ein Graun der Nächte,
Ein wildes Meer von wirrem Durcheinander,

Das Leere, durch die Leere eingeschlossen,
Erstand zum Einen erst durch Selbstvertiefung.

4. Der Wille ist zuerst in ihm erstanden,
Er war des Geisteslebens erster Same,
Und weise Seher, in der Seele suchend,
Ergründeten das Band des Seins im Nichtsein.

5. Ein Strahl des Lichts schoss ihnen schräg vorüber,
Kam er von unten, kam er wohl von oben?
Befruchtungsmächte legten Samenkeime,
Der Schöpfungsdrang ergoss sich in den Urstoff.

6. Wer weiss nunmehr, wer kann hienieden sagen,
Woher sie stamme, ja woher die Schöpfung?
Die Götter sind aus *ihr* hervorgegangen:
Wer weiss nunmehr, woraus sie selbst entstanden?

7. Wo überhaupt die Schöpfung hergekommen,
Ob Er sie schuf, ob Er sie nicht geschaffen,
Der Ueberschauer dort im höchsten Himmel,
Der weiss es wahrlich oder weiss auch Er's nicht?

Vgl. meine frühere Uebersetzung dieses Hymnus in Max Müller's Essays, Bd. I. Auch dieser Hymnus stammt aus höchstem Alterthum. Denn der sprachlich allerdings jungen Form *tadā́nīm* (damals) der ersten Zeile der ersten Strophe gegenüber treffen wir in v. 4 derselben ersten Strophe die Formel *gâhanaṃ gabhîrâm* (der gähe Abgrund), die schon Weber zu wiederholten Malen mit dem *ginunga gap* der Edda zusammengestellt hat. Die Formel stammt also aus dem indogermanischen Alterthum und da sie sich in der *ganzen* Sanskritliteratur *nicht* wieder vorfindet, so kann sie *nur* aus den Urzeiten der indischen Dichtung selbst stammen, was durchaus nicht hindert, dass die sprachliche Form des *ganzen* Hymnus während der verschiedenen Entwickelungsperioden des indischen Sprachlebens bis zur Fixirung des Hymnus im Saṃhitâ- und Padatext des Rig-

veda mehrfache modernisirende Wandlungen durchgemacht habe, worunter dann auch das Adverb *tadânîm* gehören würde.

Es giebt aber einen unwidersprechlichen Beleg für das *sehr* hohe Alter dieses Weltschöpfungshymnus in der babylonischen Keilschriftliteratur, wo ein dem vedischen Hymnus in seinem Ideengang merkwürdig ähnliches Schöpfungsgedicht sich zur Vergleichung darbietet. Wir kennen dasselbe bis jetzt nur in der deutschen Uebersetzung von Lenormant's Werk, Die Magie und Wahrsagerkunst der Chaldäer, pag. 114, wo zugleich die ferneren Nachweise über das philosophische Gedicht gegeben sind. Es lautet:

„*Zu dieser Zeit war droben etwas Namenloses, der Himmel,*
in der Tiefe etwas Namenloses, die Erde,
Apsu (der Ocean), der sich weithin erstreckt, war ihr Erzeuger gewesen,
Mumnu-Tiamat (*das Chaos und das Meer*) *war die Gebärerin ihrer aller.*
Ihre Gewässer, vereint und gemischt sie emporstiegen,
doch hatte in ihnen kein Schilf getrieben, keine Blume sich entfaltet.
Zu jener Zeit war noch kein Gott erstanden;
diese hatten noch nicht verschiedene Namen und das Schicksal war ebenfalls noch nicht.
Dann erst wurden die grossen Götter geschaffen.
Lakhma und Lakhama (die männliche und weibliche Form der Substanz) gingen durch Emanation hervor,
und sie wuchsen,
Sar und *Kisar* (*die schaffende Kraft in der Höhe und in der Tiefe*) wurden (dann) erzeugt.
Eine lange Reihe von Tagen (und es wurden geschaffen)
Anu, Bel und Ea.

Auf welchem Wege nun dieses babylonische Schöpfungsgedicht seinen Weg in den Veda gefunden haben mag, darüber

herrscht bis jetzt vollständige Finsterniss und das um so mehr, je ängstlicher die bisherige Vedainterpretation sich gehütet hat, Beziehungen zwischen den Sanskrit-Ariern des Rigveda und den Kulturvölkern des Westens nicht etwa zu *ahnen* (denn daran ist kein Mangel gewesen), sondern an positiven Thatsachen nachzuweisen. Vielleicht wird sich noch im Verlaufe dieser Untersuchungen Gelegenheit bieten, den Geistesverkehr der Sanskrit-Arier des Rigveda mit dem grossen Kulturcentrum Babylon auf historisch begründete Thatsachen und Ereignisse der arischen Urzeit zurückzuführen. Jedenfalls dürfen wir vorläufig annehmen, dass dieser Geistesverkehr zwischen Ariern und Babylon sich durch Vermittelung *iranischer* Stämme und zwar wieder speciell durch die Magier der Meder vollzogen hat.

---

4. Der medische Ursprung des Varuṇahymnus Atharvaveda IV, 16 und des Psalms David's 139.

Der Atharvavedahymnus IV, 16, auf den zuerst Roth in seiner Abhandlung über den Atharvaveda aufmerksam gemacht hat, zeigt in seinem Gedankengang eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Psalm 139. Ich gebe hier meine Prosaübersetzung der Max Müller'schen Fassung in dessen Essays, Bd. I, pag. 40—41.

1. Der grosse Herr dieser Welten sieht, als ob er nahe wäre. Wenn einer auch *denkt*, er wandle verstohlen, die Götter wissen es all.
2. Ob einer *gehe* oder *stehe* oder sich verstecke, ob einer gehe niederzuliegen oder aufzustehen, was zwei, zusammensitzend, einander *zuflüstern;* König Varuṇa weiss es, er ist als dritter mitten unter ihnen.

3. Auch diese Erde ist Varuṇa's, des Königs, und dieser weite Himmel, sammt seinen fernen Enden. Die beiden Meere sind Varuṇa's Hüften, so auch ist er enthalten in diesem Wassertröpflein.
4. Wenn einer auch fern hinweg flöhe, jenseits des Himmels, auch dann würde er nicht entrinnen Varuṇa, unserm König. Seine Späher gehen aus vom Himmel hernieder zur Erde; mit tausend Augen forschen sie über die Welt dahin.
5. König Varuṇa schaut alles dieses, was zwischen Himmel und Erde ist und was darüber hinaus liegt. Er hat gezählt die Blicke der Augen der Menschen. Wie ein Spieler die Würfel wirft, so ordnet er alle Dinge.
6. Mögen alle deine bösen Fallstricke, die da stehen, siebenfach und dreifach ausgeworfen, den Menschen fassen, der eine Lüge redet, mögen sie den verschonen, der da die Wahrheit spricht.

Bevor wir die Parallele aus den Psalmen folgen lassen, muss hier zuförderst aufmerksam gemacht werden auf eine Formel des Hymnus, deren Wiederkehr an derselben Stelle in dem verwandten Hebräerpsalm den stärksten Beweis für die Zusammengehörigkeit und gemeinsame Herkunft des Hymnus und des Psalms bildet. Es ist die, wie wir sehen werden, in mannigfachen Wendungen die Sprachen und Literaturen der Indogermanen, nicht jedoch der Semiten, durchziehende Formel: *denken, gehen* und *sprechen; Gedanken, Wege* und *Worte; denken, sprechen* und *handeln; Gedanken, Worte* und *Werke.* Die entscheidende Atharvanstelle IV, 16, 1 und 2 lautet:

yá stâyan mányate cárant sárvaṃ devâ idáṃ viduḥ |
yas tishṭhati carati yaçca vañcati yo nilâyam carati yaḥ pra-
táñgkam |
dvau sannishádya yan mantráyete rấjâ tadveda varuṇas tṛitî́yaḥ.

Nunmehr mögen von Psalm 139, der zu lang ist, als dass er hier in seinem vollen Texte reproducirt werden dürfte, jeweilen nur diejenigen Verse folgen, die zusammen wieder einen Atharvanvers decken, wobei es sich zeigen wird, dass auch der Atharvanhymnus Verse hat (es sind Str. 3 und 5), die ihrerseits wieder keine Parallele im Hebräerpsalm finden. Zunächst entsprechen sich Atharvaveda IV, 16, 1 und Psalm 139, v. 1 und 2, sodann Atharvan IV, 16, 2 und Psalm 139, v. 3 und 4. Dann wieder entspricht sich Atharvan IV, 16, 4 und Psalm 139, v. 8, 9 und 10, schliesslich Atharvan IV, 16, 6 und Psalm 139, v. 19 und 20. Man vergleiche

Psalm 139.

v. 1. Herr, du erforschest mich und kennest mich.

v. 2. Ich sitze oder stehe auf, so weisst du es, du verstehest meine *Gedanken* von ferne.

v. 3. Ich gehe oder liege, so bist du um mich, und siehest alle meine *Wege.*

v. 4. Denn siehe, es ist kein *Wort* auf meiner Zunge, das du, Herr, nicht alles wissest.

v. 8. Führe ich gen Himmel, so bist du da, bettete ich mir in die Hölle, siehe, so bist du auch da.

v. 9. Nähme ich Flügel der Morgenröthe, und bliebe am äussersten Meere,

v. 10. So würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten.

v. 19. Ach Gott, dass du tödtetest die Gottlosen und die Blutgierigen von mir weichen müssten.

v. 20. Denn sie reden von dir lästerlich; und deine Feinde erheben sich ohne Ursach.

Indem wir nun auf die Uebereinstimmung aufmerksam machen, die besteht zwischen den Formeln des Varuṇahymnus Str. 1:

Wenn einer *denkt* u. s. w., Str. 2: Ob einer *gehe oder stehe* u. s. w., Str. 2: Was zwei einander *zuflüstern* u. s. w., mit der Formel des Psalms: *Gedanken* (v. 2), *Wege* (v. 3), *Wort* (v. 4), so müssen wir zugleich darauf hindeuten, dass diese Formel: *Gedanken, Wege, Worte* auch vollständig schon in den persischen Keilinschriften des Zoroastriers Darius vorkommt. Die grosse Inschrift von Naqs-i-Rustam schliesst (Spiegel, Die persischen Keilinschriften, pag. 52) mit der Ermahnung: *martiyâ. hyâ. Auramazdâhâ. framânâ. hauvtaiy. gaçtâ. mâ. thadaya. pathim. tyâm. râçtâm. mâ. avarada. mâ. çtabava.* „O Mensch! der Befehl Auramazda's ist dieser: Denke nichts Uebles, verlasse nicht den richtigen Weg, rede nichts Uebles!" Die Wörter *gaçta* und *çtabava* weiss Spiegel nicht zu erklären. Ich möchte *gaçta* für ein Part. perf. pass. von Wurzel *gadh, gandh,* „verderben, vernichten" (bei Fick, Etymol. Wörterb. der indogerm. Spr., Bd. I, pag. 65) halten, etwa wie *baçta, basta* im Avesta von Wurzel *badh, bandh,* „binden", kommt. Das „Verderbte" wäre das „Ueble". Den Imperativ *çtabava* möchte ich von Wurzel *çtu*, im Avesta sonst *„loben"*, ableiten, nur dass sich die Bedeutung der Wurzel im Altpersischen in ihr *Gegentheil* verkehrt hätte.

Trotzdem also, dass Atharvavedahymnus und Psalm, infolge ihrer Uebereinstimmung im Ideenaufbau und ihrer gemeinsamen Formel: Gedanken, Wege, Worte, auf ein gemeinsames Ursprungscentrum hinweisen, das kein anderes als Babylon sein kann, so findet sich doch kein einziger Grund, beide Produkte etwa aus gemeinsamer *babylonischer* Quelle abzuleiten. Denn die Formel *Gedanken*, *Wege*, *Worte* ist eben indogermanisch, nicht semitisch, und hat sich in den specifisch arischen Sprachen zu einer im Zoroastrismus, im Buddhismus und Brahmanismus weltbeherrschenden Bedeutung entwickelt. Denn von den ältesten Gesängen des Rigveda hinweg bis zu den christlichen Kirchenliedern der Gegenwart bewegt sich die Liturgie der grossen Weltreligionen in der Formel: *Gedanken*, *Worte* und *Werke.*

Zum Erweise dieser bis jetzt nur von Weber, z. B. am Schlusse seiner Abhandlung über die „Diamantnadel" des Açvaghosha (Indische Streifen, Bd. I, pag. 209) berührten wichtigen kulturhistorischen, resp. *kulturgeographischen* Thatsache, folge nachstehend eine Auswahl von Stellen, die die allmälige Ausbildung und Ausbreitung der verschiedenen Entwickelungsstadien dieser Formel in's Klare setzen werden.

Im Rigveda tritt die Formel erst in den spätern Abtheilungen auf, wie wir gleich sehen werden. Die erste Entwickelungsstufe derselben, wie sie uns im Atharvaveda begegnet, kennt nur die zwei ersten Glieder der Formel: *Gedanken* und *Worte*, so z. B. Atharvaveda XIX, 40, 1: *manasaḥ vâcaḥ;* ferner XIII, 1, 13: *vâcâ çrotreṇa manasâ*, „mit Wort, Gehör, Geist opfere ich". Auch in der Vâjasaneyî-Saṃhitâ VII, 25, c: *manasâ vâcâ*. In dieser Vorstufe ist die Formel im Çatapatha-Brâhmaṇa stark vertreten, vgl. VIII, 3, 6, 5: *vâk ca . . manaçca*, ebenso VIII, 4, 1, 22; umgekehrt erscheint sie XI, 1, 11, 6: *manas . . . vâk*, so auch XI, 1, 12, 3. Wie im Atharvaveda begegnet uns auch im Çatapatha-Brâhmaṇa als drittes Glied der Formel: Ohr, Gehör, vgl. Çat.-Br. XII, 4, 3, 13: *yad vai manasâ dhyâyati tad vâcâ vadati yad vâcâ vadati tat karṇâbhyâṃ çriṇoti*, „was er mit dem *Geiste* denkt, das spricht er im *Worte* aus, was er im Worte ausspricht, das hört er mit beiden *Ohren*". An der Stelle des Ohres als dritten Gliedes begegnen wir auch dem Auge. So Atharvaveda VI, 96, 3: *yac cakshushâ manasâ yac ca vâcoparima jâgrato yat svapantaḥ*, „was mit dem Auge, dem Geiste, was mit der Rede wir uns vergangen, wachend oder schlafend". So auch in der Kâṭhakopanishad (ed. Poley), pag. 111: *naiva vâcâ na manasâ prâptuṃ çakyo na cakshushâ*, „er ist nicht mit dem Worte, nicht mit dem Geiste, nicht mit dem Auge zu erlangen". Auch im Yasht 44, 3 des Avesta treffen wir auf die noch zweigliedrige Formel: *yathâ îm menâca vaocacâ*, „wie ich ihn (den Mantra, das Loblied) denke und spreche". An Stelle von *Denken* und *Sprechen* begegnet im

Çatapatha-Brâhmaṇa auch schon *Sprechen* und *Handeln*, so V, 4, 1, 5: *dhṛitavrato vai râjâ na vâ esha sarvasmâ iva vadanâya na sarvasmâ iva karmaṇe*, „ein pflichtenfester König soll nicht alles *sprechen*, nicht alles *thun*".

Nachdem wir die Vorstufen der Formel in ihrem Wachsthum betrachtet haben, erübrigt uns nun noch die Darstellung der Geschichte und Ausbreitung der *vollendeten dreigliedrigen* Gestalt derselben. Im Rigveda tritt sie, wie schon bemerkt, erst in den spätern Hymnensammlungen zum Vorschein. So z. B. Rigv. IX, 97, 22: *tákshad yádi mánaso venato vâk*, „wenn des liebenden *Geistes Stimme* ihn *gebildet*" (den Soma); schon deutlicher ist die Formel gefasst in Rigv. IX, 113, 2: *ṛitavâkena satyena çraddhayâ tapasâ sutaḥ*, „mit der Wahrhaftigkeit heiligen *Opferlieds*, mit *Glauben*, mit *werkthätiger Inbrunst* gepresst". Zu vollkommener Deutlichkeit und endgültiger Abgeschlossenheit entwickelt finden wir aber die Formel erst im Çatapatha-Brâhmaṇa. Dort heisst es II, 1, 4, 6 (ed. Weber, pag. 140): *tad u hovâca Bhâllaveyah | yathâ vâ anyat karishyant so 'nyat kuryâd, yathânyad vadishyant so 'nyad vaded yathânyena pathaishyant so 'nyena pratipadyeta*, „Dieses wahrlich sprach Bhâllaveya: wie wenn einer etwas anderes zu *thun* wünschend etwas anderes *thäte*, wie wenn einer etwas anderes zu *sprechen* wünschend etwas anderes *spräche*, wie wenn einer auf einem andern *Wege* zu gehen wünschend einen andern einschlüge". Also wieder wie in der Inschrift des Darius: *Gedanken, Wege, Worte*, aber in der Reihenfolge: *Werke, Worte, Wege*.

Im Avesta und im Buddhismus vollends sind dann diese im ältern Brahmanismus noch zwischen verschiedenen Varianten hin und her schwankenden drei Glieder zu der stereotypen Formel krystallisirt: *Gedanken, Worte* und *Werke*. Im Farvardin Yasht 88 wird Zarathustra gepriesen als derjenige, der zuerst gute Gedanken gedacht, zuerst gute Worte gesprochen und zuerst gute Handlungen verrichtet habe. Und die drei Paradiese des Avesta heissen in Yasht XXII, 14:

humata (gute Gesinnung), *hûkhta* (gute Worte) und *hvarsta* (gute Werke). Nach dem Prâtimokshasûtra lehrte schon der dem Buddha Çâkyamuni vorhergehende Buddha Kâçyapa (nach Beal, Travels of Fahyan, pag. 66): „To keep one's tongue, to cleanse one's mind, to do no ill". Das Dhammapadam vollends, die poetisch-philosophische Ethik der Buddhisten, angeblich von Buddha selbst verfasst und demnach in das 6. Jahrh. v. Chr. zurückgehend, strotzt dann von dieser Formel *manaṃ,* „Gedanke", *vâcâ,* „Wort" und *kamma,* „That", vgl. z. B. v. 1 und 2, 96, 224, 281, 361 und 391. So auch die übrigen Palitexte, vgl. z. B. Khuddaka-Pâṭha VI, 11: *kâyena, vâcâ uda cetasâ vâ,* „mit Werk, Wort und Gedanke". Dass die spätere nachbuddhistische Literatur des Brahmanismus dann diese Formel ebenfalls in Fülle verwendet, liegt in der Natur der vom Buddhismus beherrschten späteren Brahmanenliteratur. So wenn z. B. der halbbuddhistische Spruchdichter Bhartṛihari erklärt: *manasy ekaṃ vacasy ekam karmaṇy ekam mahâtmanâm,* „bei edlen Menschen stimmen Gedanken, Worte und Werke vollkommen überein". Oder wenn es im Mahâbhârata III, 16 685 (bei Böhtlingk, Indische Sprüche, Bd. II, pag. 86, No. 2104) heisst: *manasâ niçcayaṃ kṛitvâ tato vâcâbhidhîyate | karmaṇâ kriyate paçcât pramânam me manas tataḥ,* „Mit dem Geiste wird beschlossen, darauf mit dem Worte verkündet, schliesslich mit der That vollbracht, darum ist der Geist meine Richtschnur". Bekanntlich hat sich dann die zoroastrisch-buddhistische Forderung der Reinheit in Gedanken, Worten und Werken durch Vermittelung der drei Siegel des Manichäismus: des *signaculum oris,* des *signaculum manuum* und des *signaculum sinus* bis in die christliche Liturgie hinein Geltung geschaffen. S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 713. S. insbesondere auch Weber in den Indischen Streifen, Bd. I, pag. 133, Anm. 8. S. auch Lorinser zu seiner Uebersetzung der Bhagavadgîtâ XVII, 16, pag. 244, Anm. 21.

Aus den bisher dargestellten Formeln könnte es den An-

schein gewinnen, als ob dieselben das specifische Produkt und Besitzthum der Iranier und Sanskrit-Inder gewesen seien. Allein die Formel findet sich auch schon bei Homer und in den Dramatikern. Wenn z. B. in der Iliade begegnet: *σὺδε σύνϑεο καί μοι ὄμοσσον ἦ μέν μοι πρόφρων ἔπεσιν καὶ χερσὶν ἀρήξειν*, so ist das die Formel: mit *Herzen*, *Mund* und *Hand*. Im Aeschylus findet sich die Formel mehrfach, so im Chorlied des Prometheus 526 ff.: *γνώμᾳ . . . ϑοίναις . . . λόγοις*. Oder v. 1060 ff.: *ἀνοίας . . . ἔργῳ . . . μύϑῳ*. Und ein Komiker höhnt:

τηνικαῦτά μοι
δοκεῖ πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ
γνῶναι ϑεοὺς ϑνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάϑρᾳ
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί τε.

„Da fiel es einem recht gescheiten Manne ein
Die Götter zu erfinden, die dem Bösewicht
Ein Schreckbild wären, dass er nicht im Stillen mehr
In *Werken*, *Worten* und *Gedanken* sündigte“.

(S. Köchly, Akadem. Vorträge I [1859], pag. 277.)

Aus diesem Nachweis von der rein *indogermanischen* Provenienz der Formel: *Gedanken*, *Worte*, *Wege* oder *Gedanken*, *Worte* und *Werke* oder *Herz*, *Mund* und *Hand* wird nun nothwendig der Schluss hervorgehen: Der Psalm 139 kann nicht die Quelle des Varuṇahymnus Atharvaveda IV, 16 sein, umgekehrt aber auch kann der Varuṇahymnus nicht aus dem Psalm geflossen sein, was übrigens schon aus historisch-chronologischen Gründen schlechterdings unmöglich wäre. Sonach bleibt wohl kein anderer Schluss übrig, als dass beide aus einer *gemeinsamen* Quelle geflossen sein müssen, die aber nur eine *indogermanische* gewesen sein kann, d. h. wohl eine *arische*, resp., da sonst kein anderer *geographischer* Standpunkt zur Erklärung dieses Verhältnisses möglich ist, eine *medische*. Denn

nur in Medien konnte eine Berührung der Hebräer der Urzeit mit den Ariern der Urzeit stattgefunden haben. Nur in Medien konnte ein Sanskrit-Arier der Urzeit aus derselben poetischen Tradition geschöpft haben, aus der auch ein Hebräer der Urzeit geschöpft haben konnte. Wenn aber im Varuṇahymnus und im Psalm vom *Meere* die Rede ist, so kann dasselbe wohl nur *da* gesucht werden, wo wir früher schon den Varuṇadienst entspringen sahen: am Südufer des Kaspischen Meeres bis hinüber zu den grossen Seen von Urmia und Vân, wo noch bis auf diesen Tag syrische Semiten sitzen.

---

5. Der iranische Ursprung des Vogels *divyáḥ suparṇó garútmân.*

In dem mit Skaldenkunst absichtlich mystisch abgefassten, aber darum nicht minder ideenreichen Hymnus des Dîrghatamas Aucathya, Rigv. I, 164 begegnen wir in Str. 46 dem himmlischen Vogel Garútmân, an einer Stelle, die wohl den stärksten Ausdruck des aus dem götterreichen Polytheismus zum Monotheismus emporringenden Strebens der *denkenden* Kreise des Rigveda darstellt. „Indra, Mitra, Varuṇa, Agni haben sie es genannt, dann den Vogel Garútmân, der am Himmel (*átho divyáḥ sá suparṇó garútmân*); was nur Eines ist, haben die Weisen vielfach benannt, Agni, Yama, Mâtariçvâ haben sie es benannt“. Und in Rigv. X, 149, wo Savitar's Erschaffung der Welt geschildert wird, heisst es in Str. 3, nachdem in der vorhergehenden Str. 2 die Erstehung des Raumes, des Himmels und der Erde geschildert worden:

„Später ward dies andere Heilige mit der Menge der unsterblichen Wesen, *ganz besonders des Savitar beflügelter Adler ward zuerst geboren*, er richtet sich nach seiner Satzung“.

(Ludwig.)

Wohl vermuthet Grassmann in seinem Wörterbuch zum Rigveda für *„Garútmân“* die Bedeutung *„die Höhe des Himmels innehaltend“*, *„in der Höhe schwebend“*, aber eine Begründung dieser Etymologie giebt er nicht. Ebensowenig können Böhtlingk-Roth im Petersburger Sanskritwörterbuch unter dem mit *Garútmân* identischen *Garuḍa* die ebenfalls mit Recht vermuthete Bedeutung *„Lichterscheinung“*, *„Feuer der Sonne“* eine irgendwie stichhaltige Etymologie aufstellen, denn wenn sie an Wurzel *gar*, „verschlingen“, denken, so liegt die Unmöglichkeit einer derartigen Bezeichnung einer Lichterscheinung klar vor Augen.

Um kurz zu sein: für mich ist des Savitar *suparṇó garútmân pû́rvo jâtáh sá u asyấnu dhárma* nichts anderes als ein in *ältester* Zeit schon aus dem Glauben der *Iranier,* wenn nicht direkt der *Zarathustrier,* in das indische Dogma hinübergenommener und frühzeitigst nicht mehr verstandener *garo demâna,* „die Wohnung der Lieder, der Lobpreisungen“, der *Garôthmân* der Parsen. Der *garo demâna* ist im Avesta nach Vendidad XIX, 120 die Wohnung des höchsten Gottes, des Ahura Mazda und seiner Erzengel, der Amshaspands, sowie der übrigen Reinen. Er steht in engster Verbindung mit dem anfangslosen Licht (*anaghra raocao*), es heisst auch selber: „glänzend“ (*raocañgha*) und „aus lauter Glanz bestehend“ (*vîçpô-qâthra*), sowie der in diesem Paradiese thronende Ahura selbst: „der Glänzendste“ (*qarenaṇghaçtemô*) heisst. Es ist der Ort, den nach Yaçna L, 15 Zarathustra den Gläubigen früher verheissen, und Yaçna IX, 64 lautet ein Gebet: „Um dieses, als die erste Gunst, bitte ich dich, o Haoma, der du dem Tode fern bist: um den besten Ort der Reinheit, den leuchtenden, mit allem Glanze versehenen“. Schönbeflügelt (*suparṇa*) ist der Garútmân (*garo demâna*), weil die Lieder (*gara,* im Veda *giraḥ*) wie die Metra *fliegen,* wofür aus dem Veda zahllose Beispiele herbeigeschafft werden könnten. Ich mache hier nur aufmerksam auf die Sage des Kaushîṭaki-Brâhmaṇa in Weber's Indischen Studien,

Bd. II, pag. 313 und Kuhn, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, pag. 147, wo das vedische Gâyatrî- und das Jagatîmetrum gänzlich die Rolle des somaraubenden Falken übernehmen und von dem Bogenschützen Kriçânu verwundet werden. Noch im Vishnupurâna II, 8 (übers. von Wilson, ed. Hall, Bd. II, pag. 239) heisst es: „Die sieben Rosse des Sonnenwagens sind die Metra der Vedas: Gâyatrî, Brihatî, Ushnih, Jagatî, Trishtubh, Anushtubh und Pankti". Wie übrigens dieser in den Vedaglauben herübergenommene *divyâh suparnó garútmân,* dieses frei in den Lüften schwebende Paradies Ahura Mazda's und aller Frommen, frühzeitig missverstanden und personificirt werden konnte, so dass aus der „schönbeflügelten Liederwohnung" ein „himmlischer Vogel" sich entwickeln konnte, das zeigt eine Sage in Firdusi's Schâhnâme. König Kaikâus von Persien wurde nach langer ruhmvoller Herrscherlaufbahn im Alter übermüthig. Ein als Sklave verkleideter Dämon macht ihm begreiflich, dass er seine Herrschaft nicht auf die Erde beschränken, sondern erforschen müsse, wie die Sonne ihren Lauf vollführe. Dieser Vorschlag leuchtet dem Könige ein, er lässt junge Adler erziehen, und als sie erwachsen sind, werden vier vor seinen Thron gespannt und Kaikâus fliegt zum Himmel empor. Aber als die Adler, fährt nun die Sage weiter fort, müde geworden waren, flogen sie wieder herab und warfen den König bei Âmol in Mazanderan zur Erde. In dieser Gestalt werden wir uns das wohlbeflügelte, glänzende Haus der Loblieder, darinnen Ahura Mazda mit den Engeln wohnte, zu denken haben. (S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. I, pag. 595.)

Nun werden uns eine Reihe indischer Ueberlieferungen über den Vogel Garuda, Garútmân zum ersten Male deutlich. *Svâhâ* („Gebetsanrufung"), die Gemahlin des Opfergottes Agni, nimmt, um plötzlich zu entkommen, die Gestalt einer *Garudî,* d. h. eines weiblichen Garuda, an. Ebenso wird nun verständlich, warum (wiederum nach dem Petersburger Sanskrit-

wörterbuch, Bd. II, pag. 695) ein Caitya, d. h. ein Grabmal, den Namen Garuḍa führen konnte. Grabmäler pflegen irdische Abbilder des Paradieses zu sein. Dass aber der einmal als Vogel aufgefasste Garútmân zum Reitthier Vishṇu's, des Sonnengottes, umgedeutet werden konnte, liegt auf der Hand.

---

6. Der iranische Ursprung des Halbgottes *Kârtavîrya, Kârtikeya* und *Kuvera.*

Kârtavîrya, der Fürst der Haihayas, ist scheinbar der Sohn eines Kṛitavîrya's und ein solcher ist auch zurechtgeschmiedet worden. Allein schon die völlige Sinnlosigkeit eines Namens „gemachte Kraft habend" verwehrt die Annahme der ursprünglichen Existenz eines solchen. Dann aber kann *Kârtavîrya* noch weniger aus dem Sanskrit abgeleitet werden. Es *stammt* auch nicht aus dem Sanskrit, sondern aus dem Iranischen, wo, im Avesta, *Kshattravairya,* einer der sieben Amshaspands, Herr über die Metalle heisst. Aus dem Atharvaveda nun wissen wir (s. Petersburger Sanskritwörterbuch), dass *arjuna:* „Silber" (vgl. *argentum*), aber auch: „Gold" bedeutete. Aber *Arjuna* ist zugleich der Beiname eben dieses *Kârtavîrya,* der auf folgende Weise sich aus *Kshattravairya* abschleifen konnte. Aus *kshattravairya* konnte prakritisch *khattraverya* entstehen, aus diesem aber war der Uebergang zu *kârtavîrya* leicht. Noch weiter gehende prakritische Abschleifungen desselben Namens möchte ich in dem Namen des halbgöttlichen *Kârtikeya,* dann aber auch in dem des Gottes des Reichthums und der Metalle, in *Kubera, Kuvera* erblicken, der, meines Wissens, zum ersten Mal im Çatapatha-Brâhmaṇa XIII, 4, 3, 10 (ed. Weber, pag. 985) auftritt. Ueber Kshattravairya äusserte noch Spiegel (Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 37): „Auch bei ihm mangelt es durchaus an Vergleichungspunkten mit irgend einer andern Persönlichkeit der indogermanischen

oder semitischen Mythologie". Und sollte der heilige *Xaverius* nicht eben dieser *Kshattravairya* sein?

---

7. Der iranische Ursprung der *Viçve Devâ* des Rigveda.

Ueber die bis jetzt geheimnissvollen *Viçve Devâ* des Rigveda berichtet das Çatapatha-Brâhmaṇa XIV, 4, 2, 24 (ed. Weber, pag. 1053) folgende merkwürdige Legende: *sa* (*das* Brahman!) *viçam asṛijata yâni etâni devajâtâni gaṇaça âkhyayante vasavo rudrâ âdityâ viçve devâ maruta iti,* „er (nämlich Brahman, das All) emanirte die Viç (d. h. das Wesen und den Begriff eines Geschlechts, Stammes, eines Clan), wie denn nun diese Götterabkömmlinge gruppenweise genannt werden: die Vasavaḥ, die Rudrâ, die Âditya, die *Viçve Devâ,* die Marut". Hier finden wir also die *Viç,* den Clan, zum Ausgangspunkt der Benennung der Viçve Devâ gemacht! Keine Spur einer Beziehung auf *viçva,* „all, jeder". Das Çatapatha-Brâhmaṇa hat auch vollkommen Recht! Die Viçve Devâ sind zwar schon in den Zeiten des Rigveda als *alle Götter* gefasst worden, allein ihr Urbegriff war der von Clangöttern, zu vergleichen oder vielmehr gänzlich gleichzustellen den *vithibis bagaibis,* zu denen Darius in den persischen Keilinschriften neben Auramazda betet. Aber als *alle Götter* aufgefasst, wie denn diese Auffassung schon vedisch ist, vergleichen sich die Viçve Devâ ganz und gar den *πάντες θεοί,* zu denen in Xenophon's Kyropädie Kyros im Schlusscapitel VIII, 7, 4 betet: *Ζεῦ πατρῷε καὶ Ἥλιε καὶ πάντες θεοί.* S. bezüglich der Gleichung *πάντες θεοί* und *vithibis bagaibis* Keiper, Les noms perso-avestiques, pag. 10, Anm.

IX.

Der historische Horizont des Rigveda.

Max Duncker hat in seiner Geschichte der Arier in der alten Zeit, pag. 600, zuerst erkannt, dass die sagenhaften Berichte des Herodot und Ktesias über die Anfänge des medischen Reiches auf einer „Reihe von Gesängen", auf einem medischen Epos beruhen müssen, das sich um so üppiger entfalten konnte, als es Sitte der babylonischen und der medischen Könige war, sich bei der Tafel von Sängern in Begleitung von Zitherspielerinnen die Thaten der Vorfahren vortragen zu lassen. Die Liebesgeschichte des Mederfürsten Stryangaeos und der Zarinaea, der Gemahlin des Partherkönigs Marmares, dann die Haremserzählung über die Gefangenschaft und Rache des Kadusierkönigs Parsondes, die Jugendschicksale des Kyros und so viele andere Sagen, die sich noch an Darius heften, geben reiches Zeugniss für die ununterbrochen schöpferische Thätigkeit der ostiranischen Heldensänger. Die höfisch gefärbten Lieder dieser alten Dichter der Meder- und Perserkönige sind verhallt und keine Keilschrift wird sie uns je wieder auferwecken, aber aus den Zeiten, die in den uns von Herodot und Ktesias überlieferten Sagengeschichten der Meder und Perser geschildert werden, haben sich eine Fülle uralt medischer Heldengesänge erhalten, wo man sie bis dahin allerdings nicht gesucht hat, in der Hymnensammlung des Rigveda!

Wir haben in den früheren Abschnitten aus geographischen Gründen den Schluss ziehen müssen, dass die Sanskrit-Arier des Veda lange Zeiträume hindurch Nachbarn der Meder, oder wohl richtiger, Bestandtheile des medischen Reiches ältester Zeit gewesen seien. Und wir fanden, dass die Vorinder von den Abhängen des Sabelân im Norden bis zu denen des Elvend im Süden und dann insbesondere längs des Albursgebirges am Südrande des Kaspischen Meeres gewohnt haben. In dieser Jahrhunderte langen Nachbarschaft müssen die sanskrit-arischen Vorinder nicht nur vielfach in Berührung mit den specifisch iranischen Stämmen Mediens getreten sein, nicht nur müssen diese Vorinder häufig die Schicksale der Meder getheilt haben, sondern, da die Sprache aller arischen Stämme nach Strabo bekanntlich ein- und dieselbe und nur mundartlich modificirte war, so müssen die Gesänge medischer Dichter auch zu den Stämmen der Vorinder und umgekehrt die Hymnen vedischer Dichter auch zu den Medern gedrungen sein. Solche Gesänge medischer und vorindischer Dichter sind uns nun aber durch die Gunst des Schicksals im Rigveda aufbewahrt und erhalten geblieben. Unter diesen historischen Hymnen ragen an Bedeutung für die Urzeit Mittelasiens zunächst hervor die Lieder, welche, um mit Herodot und Ktesias zu sprechen, die Kämpfe des ältern Kyros gegen die Massageten unter deren Königin Tomyris, und, aus noch älterer Zeit, die Niederlage der assyrischen Königin Semiramis in Indien darstellen.

---

1. Der Sieg des Kyros über die Sakenkönigin Tomyris.

Unter den Sagen, die sich an den grossen Perserkönig Kyros geheftet haben, ist eine der bedeutungsvollsten diejenige, welche die Niederlage erzählt, die der grosse Kyros der Saken- oder Massagetenkönigin Tomyris beigebracht haben

soll. Am einfachsten erzählt die Sage Strabo XI, 8. „Als Kyros gegen die Saken zu Felde zog und in einer Schlacht überwunden wurde, ergriff er die Flucht. Er schlug hierauf ein Lager, wo er das Gepäck liess sammt einem Ueberfluss an Allem, besonders an Wein. Hier liess er das Heer ein wenig ausruhen, brach dann mit dem Abend auf, als wenn er flöhe, und liess die Zelte mit Allem angefüllt, er ging aber nur so weit, als er für dienlich hielt, und machte dann Halt. Nun kamen Jene, fanden das Lager leer von Menschen, aber voll von Gegenständen des Genusses, und überluden sich damit über die Massen. Hierauf kehrte er um und überfiel die Berauschten und Betäubten, sodass ein Theil im Taumel und Schlaf niedergehauen wurde, Andere tanzend und schwärmend unbewehrt in die Waffen der Feinde fielen und fast Alle umkamen. Kyros hielt dieses Glück für eine göttliche Schickung und weihte jenen Tag der vaterländischen Göttin (Anaïtis) und nannte es Sakäen. Und wo nur ein Tempel dieser Göttin ist, da wird auch das Sakäenfest gefeiert, eine Tag und Nacht fortdauernde bacchische Lustbarkeit, wobei sie, skythisch gekleidet, zusammen trinken und theils gegen einander selbst, theils auch gegen die mittrinkenden Weiber allerhand Muthwillen treiben". Der Kern dieser historischen Sage ist das Sakäenfest, eine Saturnalienfeier, die offenbar in's höchste Alterthum hinaufreicht, aber der höheren Weihe wegen, die ihr ertheilt werden sollte, vom persischen Volksgeist an die hervorragende Heldengestalt des Kyros geknüpft wurde. Es ist hier nicht der Ort, vergleichende Untersuchungen anzustellen über die der Sage nach auf glückliche Errettung aus Feindesgefahr gestifteten Schmausnächte, worüber z. B. noch Rochholz, Schweizersagen aus dem Aargau, Bd. II, pag. 355 bis 374 die schweizerischen Mordnachtssagen gesammelt und erläutert hat. Doch muss vorläufig die Weinschwelgerei als die Wurzel der Sage und insofern der Niederlage auch der Saken festgehalten werden.

Der Bericht Herodot's I, 205—215 ist ungleich poetischer ausgeschmückt und begründet den Eroberungszug des Kyros auf eine Brautwerbung, die von der Königin der Massageten, Namens *Τόμυρις*, ausgeschlagen worden sein soll. Die poetische Ausschmückung der Herodotischen Kyrossage bietet weder an mythischen, noch an historischen Bestandtheilen werthvolles Neue, ausser in den beiden Namen der Königin Tomyris und ihres in Gefangenschaft gerathenen und sich selbst tödtenden Sohnes Spargapises. Uns beschäftigt hier aber nur der Name der Königin *Τόμυρις*, indem wir auch die Erzählungen Diodor's, Justin's und Polyaen's, die für uns nichts Neues bringen, übergehen. Ohnediess hat Duncker in seiner Geschichte der Arier [3], pag. 753—758 alles einschlägige Material zusammengestellt.

Wir haben in einem früheren Abschnitte, in welchem wir den Rigveda auf die turanischen Elemente der von ihm erwähnten Völker untersucht haben, gefunden, dass die im Rigveda unter dem Namen *Çúmuri* zusammengefassten Völker sich am einfachsten aus der turkotatarischen Bezeichnung der Nomadenvölker als *comri*, nämlich als „Bettler" erklären lassen. Dieses *comri*, zumal in seiner ältesten Gestalt als das *çúmuri* des Rigveda, giebt uns den Schlüssel zur Erklärung des Namens der Sakenkönigin *Τόμυρις*, mit welchem es identisch ist. Duncker a. a. O. pag. 755 erklärt *Τόμυρις* aus hypothetischem **tamôri* (skt. *tamas* + *ari*), „Feindin der Finsterniss". Allein erstens *giebt* es kein Wort **tamôri* und zweitens widerspräche dasselbe dem Accent, der ein kurzes *u*, resp. griechisch *υ* erfordert. Dann aber kann doch Kyros, der Sonnenheros, niemals Gegenstand der Rache einer angeblichen Sonnengöttin gewesen sein. Ganz anders gestaltet sich die Aufhellung dieser Kyrossage bei der Auflösung der *Τόμυρις* in den Schelt- und Sammelnamen der Nomaden als *Çúmuri*, *comri*, „Bettler". Lautlich stehen dieser Gleichstellung keine Hindernisse entgegen. Wir wissen, dass der *Caispissee* bei den Griechen *Θεΐσπης*

hiess und der Perserkönig *Jambhosṛow* lautet bei Euagrios *Ταμχοσρόης*. S. Lagarde, Ges. Abhandl., pag. 193, 20 und Lagarde, Armenische Studien, pag. 130, No. 1898.

Nun erst werden uns auch die übereinstimmenden Berichte des Herodot, Justin's und Polyaens durchsichtig werden, welche alle drei die Niederlage sei es der Tomyris durch Kyros, sei es des Kyros durch Tomyris, was an und für sich bedeutungslos ist, auf eine Lagerzecherei zurückführen. Den Schlüssel zu diesem für den Feind verhängnissvollen Rauschgelage liefert uns das Rigvedalied II, 15, 7: *„Mit Schlaf überschüttetest du Cúmuri und Dhuni, tödtetest den Dasyu, halfst dem Dabhiti; da hat auch Rambhin das Gold gefunden; im Rausche von Soma hat dies Indra gethan“*. Also der Somarausch des Vṛitratödters Indra, dessen Hülfe jede Partei anflehte, dessen Sieg im Laufe des Krieges zweifellos jede Partei zu bejubeln Gelegenheit hatte, der Somarausch des Heldengottes Indra war die Quelle sei es der Niederlage der Saken, sei es der Perser, je nach dem nationalen Standpunkte, von welchem aus der Dichter den Sieg *seines* Indra, *seines* Volkes, verherrlichte. Ganz denselben Ton schlägt das Vasishṭhalied Rigv. VII, 19, 4 an: „Mit den Helden, o Heldensinniger, bei der Götterbewirthung (*devâvîtau*) tödtetest du, Herr der falben Rosse (*hariaçva*), viele Vṛitra (Feinde), Cúmuri und Dhuni, den Dasyu hast du in Schlaf versenkt zu leichter Tödtung dem Dabhiti“. Und ebenso tönt es in dem Bharadvâjaliede Rigv. VI, 20, 13: „Deine That, Indra, ist dies Alles; auf dem Schlachtfelde (*âjaú*) schlafen Dhuni und Cúmuri, die du in Schlaf versenkt hast; (Feuer) hat dir leuchten lassen mit Somatrankopfer der opfernde Dabhiti, der Holz herbeischaffte, der Bereiter des Somatrankes, mit Liedern“. Den Schlaf also, in den der Kriegsgott Indra den Feind versenkte, den Tod nämlich, fand das Heer der Dhuni und Cúmuri, der hunnischen Nomaden, auf dem Schlachtfelde, nicht in nächtlicher Trunkenheit, wie die Sage dichtete. Und zwar muss die Nieder-

lage der Turanier eine ungeheure gewesen sein, denn wenn wir bei Zahlenangaben des Rigveda uns auch immer bewusst bleiben müssen, dass diese Zahlen meist nur einen symbolischen Werth haben, so können die dreissigtausend Dâsa, die nach Rigv. IV, 30, 21 Indra dem Dabhiti in Schlaf versenkt hat, doch das Symbol für eine gewaltige Feindeszahl sein.

Nun erst, nachdem sich in *Çúmuri* die Königin des Bettelvolkes turanischer Nomaden, *Τόμυρις*, entpuppt hat, können wir auch auf die Kyrossage des Ktesias eintreten. Ktesias erzählt, dass Kyros gegen die Derbikker ausgezogen sei, deren König Amoraeos gewesen. Den Derbikkern seien Inder mit Elephanten zu Hülfe gekommen. Die Derbikker hätten die Elephanten in den Hinterhalt gestellt und dadurch die Reiter des Kyros zum Fliehen gebracht. Auch Kyros stürzte vom Pferde und ein indischer Mann traf den König, da er am Boden lag, mit dem Wurfspiess unter dem Hüftgelenk in den Schenkel. Von den Seinigen aufgehoben, wurde Kyros in's persische Lager zurückgetragen. Zehntausend Mann waren auf jeder Seite gefallen. Auf diese Kunde eilte Amorges, der König der Saken, dem Kyros mit zwanzigtausend Reitern zu Hülfe. Der Kampf wurde nach seiner Ankunft erneuert; die Perser und die Saken siegten, dreissigtausend Derbiker wurden niedergehauen, ihr König Amoraeos fand mit seinen beiden Söhnen den Tod und die Derbiker unterwarfen sich. Von den Persern waren neuntausend Mann geblieben. Die Fortsetzung der Sage, Kyros habe hierauf sein Ende nahe gefühlt und die Thronfolge geordnet, darf uns hier gleichgültig lassen. Im Uebrigen verweisen wir auf Duncker, Gesch. der Arier [3], pag. 757.

Was uns in der Fassung der Kyrossage durch Ktesias hier einzig beschäftigt, das ist der Ersatz des Namens Massageten, Saken, *Τόμυρις* oder *Çúmuri* durch die Derbikker. Wir haben dieses Volk unter den Turaniern und mit Wilhelm Geiger's (s. Ostiranische Kultur im Alterthum, pag. 204—205) Erklä-

rung des Namens aus avestischem *driwika,* „Bettelvolk, armes Gesindel“, als mit *Cúmuri* = turkotatarisch *comri,* „Bettelvolk“, übereinstimmend gefunden, sodass demnach die Derbikker des Ktesias mit der Königin *Τόμυρις* des Herodot eine vollständige Identität darstellen. Ein Nebenzug der Sage ist es, der den Beweis liefert, dass dieselbe dem höchsten Alterthum angehört und wohl um ein halbes Jahrtausend hinter dem historischen Kyros hinaufsteigt. Das ist nämlich die Erwähnung der Inder, die den Derbikkern mit Elephanten zu Hülfe gekommen seien. Zur Zeit des grossen Kyros sassen die Inder schon seit einem Jahrtausend im Pandschab und Gangesthal, hunderte von Meilen von den Derbikkern entfernt und ohne jede Veranlassung, geschweige denn Möglichkeit, einem barbarischen Volke wie den Derbikkern, unbrahmanischen Mlechas, Hülfe zu bringen, noch dazu mit Elephanten direkt über das gerade nach Indien wandsteil abfallende Riesengebirge des Hindukush. Interessant bleibt die Zahl dreissigtausend, die vollkommen mit derjenigen übereinstimmt, welche, wie wir oben sahen, der Rigv. IV, 30, 21 für die Zahl der gefallenen Dâsa (*Cumuri-Dhuni*) angiebt. Das Interessanteste ist aber die Nähe, in welcher sich die Sage die Inder denkt, *wenn* sie im Stande waren oder gewesen sein sollten, den Derbikkern Hülfe zu bringen. Die Derbikker bewohnten, wie wir oben gesehen haben, etwa den untern Lauf des Ochus, auf dessen linkem Ufer sie mit den Hyrkaniern benachbart waren. Und diese Nachbarschaft war es zweifellos, von welcher aus die Inder den Derbikkern mit Elephanten zu Hülfe kommen konnten. Denn dort drüben in Hyrkanien und Parthien sassen, wie wir oben dargethan haben, in der That indische, d. h. sanskrit-arische Stämme, die, zu einem Fünfvölkerbund organisirt, wohl im Stande waren, die Derbikker, ihre Nachbarn, kräftig zu unterstützen, indem sie denselben sogar Elephanten zur Verfügung zu stellen vermochten. Diese Elephanten brachten sie aber, wie wir ebenfalls oben, auf das Zeugniss Melgunoff's hin, erfahren haben, aus den

tropischen Wäldern Hyrkaniens herbei. Soweit historisch-geographisch orientirt, müssen wir nun aber, da die Inder schon um 1500 v. Chr. in's Pandschab vorgedrungen waren, für ihren vorherigen Aufenthalt in Hyrkanien etwa die Zeit um 2000 v. Chr. annehmen.

---

2. Der Zug der Semiramis nach Indien und deren Niederlage am Indus.

Schon Lassen in seiner Indischen Alterthumskunde, Bd. I, pag. 859 hat auf die Nachricht Arrian's aufmerksam gemacht, wonach die Astakaner und Assakaner, indische Völker, die am Kophenflusse (am Kabul) wohnten, in alter Zeit zuerst den Assyriern, dann den Medern unterthan gewesen seien und auch dem grossen Kyros den ihnen auferlegten Tribut geleistet hätten. Die Assakaner waren ein starkes Volk, das Alexander dem Grossen mit zwanzigtausend Reitern von der Hauptstadt Massaga aus den hartnäckigsten Widerstand zu leisten vermochte. Es musste also eine gewaltige Heeresmacht gewesen sein, welche die Assyrer zur Eroberung des Industhales in's Feld geführt hatten. Denn dass zur Zeit der Blüthe der assyrischen Macht, also etwa von 1250—800 v. Chr., ein Theil Indiens den fremdländischen Eroberern in der That gehorcht haben muss, geht aus den Basreliefs von Birs Nimrud bei Mosul hervor, auf welchem Gefangene mit dem baktrischen Kameel, dem Elephanten und dem Rhinoceros dem Könige vorgeführt werden. Elephanten liessen sich, wie wir oben gesehen haben, zur Noth etwa noch als aus Hyrkanien stammend begreifen, das Rhinoceros aber, das bekanntlich ein noch tropischeres Klima verlangt, als der Elephant, wird sich schwerlich als anderswoherkommend vorstellen lassen, denn aus Indien. Auch Plinius erwähnt der Sage, die Stadt Cophen in

Arachosia sei von Semiramis erbaut worden. Dasselbe berichtet Stephanus Byzantius unter Ἀραχωσία. Hat diese Angabe historische Gewähr, so hätten die Assyrer um's Jahr 1250 festen Fuss im Nordosten Irans gefasst gehabt.

Nun erzählt aber Ktesias bei Diodor II, 16 in der That ganz ausführlich einen von der Königin Semiramis nach Indien unternommenen Feldzug, aus welchem sie freilich mit dem Verlust von zwei Dritttheilen ihres Heeres wieder flüchten musste. Nach Strabo soll sie sogar mit nur zwanzig Mann durch Gedrosien zurückgeflohen sein. Was nun Ktesias erzählt, ist wieder orientalische Poesie, aber darum nicht minder werthvoll, wie sich gleich ergeben wird. Semiramis, so lautet die Sage, vernahm in Baktra, das König Ninus erobert hatte, von der Schönheit und dem Reichthum des Landes Indien und beschloss, dasselbe zu erobern. Dort regierte damals König Stabrobates, dem eine unzählbare Menge von Soldaten und viele Elephanten zur Verfügung standen. Sie berief deshalb durch ihre Statthalter in allen Landen die kriegstüchtigen Männer auf das dritte Jahr nach Baktra. Ebenso berief sie Schiffsbauleute aus Phönicien, Syrien, Cypern und den andern Uferländern, um eine Flotte für die Ueberfahrt über den Indus herzustellen. Da aber die Ufer des Indus arm an Wäldern sind, so musste das Schiffsbauholz zu Land von Baktra nach dem Indus geschafft werden. Um nun dem König Stabrobates auch wegen seines Elephantenreichthums die Spitze bieten zu können, griff sie zu folgender Kriegslist. Sie liess dreihunderttausend Ochsen schlachten, deren Häute zusammennähen, mit Heu ausstopfen und elephantenähnliche Gebilde daraus verfertigen. Im Innern dieser Maske war ein Mann, der sie regierte und da sie von einem Kameel getragen wurde, hatte sie ganz das Aussehen eines Elephanten. Diese Arbeit musste in einem abgeschlossenen Hofraum hinter verschlossenen Thüren verrichtet werden, damit Niemand von der Kriegslist etwas erführe. Die Schiffe und die Thiere wurden in zwei Jahren

fertig und im dritten liess die Königin ihre wohlausgerüsteten Heere in Baktra zusammenkommen. Es war eine Macht von drei Millionen Fussgängern, fünfhunderttausend Reitern, hunderttausend Wagen, hunderttausend Kameelreitern mit Schwertern von vier Ellen, zweitausend zerlegbare Flussschiffe waren mit Kameelen bespannt, welche die Fahrzeuge zu Lande fortziehen mussten. So wurden auch die Elephantengebilde von Kameelen getragen. Zu diesen führten die Reiter ihre Pferde hin, um sie an den Anblick der fremdartigen Ungeheuer zu gewöhnen.

Aber auch König Stabrobates blieb mit seinen Rüstungen nicht zurück. Für's erste baute er viertausend Flussschiffe aus Bambusrohr und vermehrte durch eine Elephantenjagd die Zahl seiner zahmen Elephanten, dann rüstete er alle herrlich aus und versah sie mit Thürmen. Bald darauf begann der Krieg. Am Indus kam es zur ersten Schlacht, deren Sieg nach langem Schwanken der Königin Semiramis zufiel. Sie zerstörte über tausend Schiffe und machte viele Gefangene. Dann rückte sie weiter vor, eroberte die Flussinseln und deren Städte und führte hunderttausend Gefangene in die Sklaverei. Stabrobates wich zurück, hoffend, den Feind in's Land hinein zu locken. Semiramis aber liess eine lange Brücke über den Strom schlagen, auf der sie ihr ganzes Heer hinüberführte. Zur Bewachung der Brücke liess sie sechzigtausend Mann zurück und zog mit dem übrigen Heer dem König Stabrobates entgegen. Auch die Elephantengebilde waren nicht vergessen worden. Die Menge derselben wirkte zuerst erschreckend auf den Feind, bald aber kam die List durch Ueberläufer aus und nun fasste Stabrobates neuen Muth. Er kehrte den Assyrern entgegen zurück und bald begann eine zweite Schlacht. Zuerst brachten die Elephantengebilde der Semiramis die indische Reiterei in Verwirrung, aber Stabrobates liess sich nicht einschüchtern, sondern drang mit seinen Elephanten, hinter denen das Fussvolk nachrückte, ungestüm in die Reihen der Assyrer

ein. Dem Ansturm dieser Thiere konnte nichts widerstehen. Haufenweise streckten sie den Feind mit ihren Füssen, Zähnen und Rüsseln in den Staub. König Stabrobates drang bis zur Königin Semiramis selbst vor und verwundete sie mit einem Pfeil in dem Arm und mit einem Wurfspiess im Rücken, das Pferd aber, schneller als der Elephant des Königs, brachte sie ausser Gefahr. Alles eilte der Brücke zu, wohin nun auch die nachdrängenden Inder stürmten, sodass während des Rückzugs über dieselbe Tausende theils vom Feinde, theils von den Reitern des eigenen Heeres in den Fluss hinabgestossen, zertreten oder zerdrückt wurden. Nachdem die Königin den grössten Theil ihres Heeres über den Fluss zurück gerettet hatte, liess sie die Bände, welche die Brücke zusammenhielten, abhauen. Dadurch wurde die ganze Flussbrücke in viele Stücke getrennt, die mit einer Menge von Indern, welche darüber gingen, von dem reissenden Strome unaufhaltsam fortgeführt wurden. So kamen eine Masse Inder um, während sich Semiramis vor dem nachsetzenden Feinde in Sicherheit brachte. Der König Stabrobates setzte den Krieg nicht weiter fort, weil Zeichen am Himmel erschienen, die von den Wahrsagern als Warnungen gedeutet wurden, dass er nicht über den Fluss gehen sollte. Semiramis wechselte die Gefangenen aus und kam nach Baktra mit nur noch einem Dritttheil ihres Heeres zurück.

Diesem sagenhaften Berichte gegenüber, in welchem auch schon Lassen, Indische Alterthumskde.[1], Bd. I, pag. 858—859 als realen historischen Kern die Thatsache annimmt, dass irgend ein assyrischer König von Babylon aus einen zuerst siegreichen, dann unglücklichen Angriff auf Indien jenseits des Indus gemacht habe, fragt nun Duncker, Gesch. des Alterthums[4], Bd. II, pag. 10: „Sollten dem vom medopersischen Epos besungenen Untergang eines grossen Theils des Heeres der Semiramis und der Inder auf der Brücke über den Indus vielleicht doch historische Erinnerungen an Thatsachen zu

Grunde liegen, wie sie uns im Rigv. VII, 18 von Vasishtha geschildert werden? Der siegreiche König Stabrobates (nach Weber *çtaorapati,* „Herr der Rinder") wäre dann gerade so mythisch wie Ninus und Semiramis. Er wäre nichts mehr und nichts weniger als der in Hymnus VII, 18 verherrlichte Indra".

Ich wage vorläufig noch nicht, diesen weitgehenden Schluss zu ziehen, für dessen theilweise Berechtigung ich allerdings jetzt schon einige Anhaltspunkte zu geben im Falle bin, sondern will mich hier einzig darauf beschränken, auf die bis jetzt nicht beachtete grosse Aehnlichkeit hinzuweisen, die zwischen dem Bericht des Ktesias und dem Vâmadevaliede Rigv. IV, 30, 8—12 herrscht. Die Stelle lautet in der Uebersetzung:

Str. 8. „Auch diese Heldenthat, o Indra, die mannhafte, hast du vollbracht, dass du das auf Unheil sinnende Weib, die Tochter des Himmels, züchtigtest.

Str. 9. Ja wohl, des Himmels Tochter hast du, o Grosser, als *sie* sich gross dünkte, niedergeschmettert, die Ushas.

Str. 10. Hinab vom Wagen sprang die Ushas, vom zerschmetterten, erschreckt, als ihn zusammenhieb der Stier.

Str. 11. Dieser ihr Wagen liegt argzerschmettert in der Vipâç, sie fuhr ihn aus der Ferne her".

Dieses kleine Lied, das, wie die epischen Wiederholungen der Stichworte des jeweilen vorhergehenden Verses im Anfang des nachfolgenden beweisen, ein echtes Volkslied gewesen sein muss, ist von Myriantheus, Die Açvins oder arischen Dioskuren (München, 1876), pag. 96—97 streng mythologisch auf die Zauberin Medea, eine Göttin der Morgenröthe, ausgedeutet worden. Wir folgen Myriantheus nicht, sondern protestiren vielmehr gegen die bisher geltende Sucht der Vedainterpretation, in jeder mythologischen Redewendung nun auch gleich

einen Mythus enthüllen zu wollen, während sowohl der echte Volksdichter, wie der bombastische Skalde, sich, selbst bei Darstellung historischer Ereignisse, nicht nur der mythischen Redeweise stets bedient, sondern dazu auch in allen Literaturen von jeher das vollendete Recht besessen hat. Wenn der Prophet Pseudo-Jesajas 13 die Stadt Babylon anredet: „Wie bist du vom Himmel gefallen, Glanzstern, Sohn der Morgenröthe, zu Boden geschmettert, der du die Völker niederstrecktest“, wenn Jesajas mit dieser mythischen Ausdrucksweise die ihm verhasste Stadt Babylon anredet, so wird Niemand hinter dem Glanzstern und dem Sohn der Morgenröthe wirkliche mythologische Realitäten suchen, sondern Jedermann wird einsehen, dass es sich hier schlechterdings *nur* um Rhetorik, *nicht* um Mythologie handelt. Und ganz dasselbe gilt von der „Tochter des Himmels“, der Königin Semiramis aus Babylon, die einen mit einer Niederlage endigenden Eroberungszug über den Indus machte. Die „Tochter des Himmels“ ist die *Οὐρανίη*, welcher nach Herodot I, 131 die Perser von den Assyrern und Arabern zu opfern gelernt haben. Es ist die *Ἀναΐτις*, die *Anâbita* als *Ἀφροδίτη*, welcher in Babylon, in Susa, in Ekbatana, in Baktra, Damaskus und Sardes Bildsäulen aufgestellt waren. S. Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. II, pag. 56, Anm. die Stelle aus Clemens Alexandrinus. Dass diese „Tochter des Himmels“, diese *Οὐρανίη*, den Namen *Ushas* trägt, der für gewöhnlich „Morgenröthe“ bedeutet, scheint für das Verständniss des Rigvedahymnus IV, 30 verhängnissvoll gewirkt zu haben. Denn woher sollte der Bericht von dem Angriff einer aus dem Osten heranrückenden Erobererin begreiflich erscheinen? Diese Schwierigkeit verschwindet aber sofort, sobald wir uns erinnern, dass *ushas* im Rigveda durchaus nicht immer die Morgenröthe, sondern, wie in dem schönen Lied auf die Nacht Rigv. X, 127, 7, auch die Abendröthe, nach Bergaigne (Religion védique, T. I, pag. 249) zu dieser Stelle, sogar die Nacht selbst bezeichnet, wie denn z. B. auch

Ἀυσωνία (also ganz wie *ushas*) das *Abendland* bedeutet. Ist aber einmal die Ktesias'sche Königin Semiramis als Ushas im Sinne der Repräsentantin des Abendlandes, als des Landes der Finsterniss erkannt, dann werden uns auch diejenigen Stellen klar, wo sie (wie in Str. 8) „ein auf Unheil sinnendes Weib" (*strî durhaṇâyû*), „die sich gross dünkte" (Str. 9: *mahîyamânâ*) genannt wird. Durchaus unverständlich müsste uns aber bei der streng mythologischen Deutung dieser Sage der Zug bleiben, dass der zerschmetterte Wagen der Ushas im Strome Vipâç liegen geblieben ist. Hieran dürfte doch der verwegenste Mythologe seine Schranke finden, während, sowie wir an die Niederlage der Assyrer-Königin Semiramis und an die Entzweischneidung der durch Bänder zusammengehaltenen Flossbrücke denken, wir sofort einsehen müssen, dass in dieser Angabe nichts als die volksetymologische Ausdeutung des Namens der Vipâç (*Υφασις*), als der „fessellosen", enthalten ist. Die Sage wird ausser der obigen Stelle nur noch zweimal im Ṛigveda erwähnt, Rigv. X, 138, 5 und II, 15, 6. In der spätern Stelle findet sich keine Bereicherung des Berichts, es heisst da einfach: „Vor Indra's Donnerkeil, dem einhauenden, fürchtete sie sich, sie ging fort, die glänzende Ushas, liess im Stich den Wagen". In Rigv. II, 15, 6 aber treffen wir auf eine Angabe, die uns wieder zu der Ktesias'schen Erzählung zurückführt: *„Aufwärts liess er fliessen durch seine Macht den Sindhu,* der Ushas Wagen zerschmetterte er mit dem Donnerkeil". Die indische Ueberlieferung war demnach von Anfang an gespalten in der Annahme, an welchem Flusse die grosse Niederlage der assyrischen Macht stattgefunden habe. Die eine behauptete, das Unglück sei an der Vipâç begegnet, die andere dagegen, am Indus. Ktesias vernahm die historische Sage in derjenigen Form, in der sie uns von dem Dichter Gṛitsamada (II. Maṇḍala) überliefert worden ist, und wir haben oben gesehen, dass der Name des Gṛitsamada, durchaus iranischen Ursprungs, nach Medien hinüber weist.

Es entsteht nun die Frage, ob sich für den Nachweis, dass im Rigveda unter dem Bilde der Abendröthe oder Nacht (*ushas*) die Oberherrschaft des assyrischen Reiches dargestellt sei, nicht noch weitere Anhaltspunkte auffinden lassen. *Dass* die Assyrer sich am Indus herrschend niedergelassen haben müssen, hat sich uns durch die Nachrichten der Alten, insbesondere über die Assakaner, als ausser allem Zweifel stehend ergeben. Es würde aber doch *sehr* auffallend sein, wenn im Rigveda auch gar keine Andeutung dieses für die Sanskrit-Arier doch *sehr* wichtigen Verhältnisses sich vorfände. Es finden sich aber solcher Andeutungen allerdings mehrere vor, nur unter der Voraussetzung freilich, dass wir für einen Augenblick wieder vergessen, in *asura* oder *asurya* nur mythologische Beziehungen zu erkennen, dass wir uns dagegen, wie oben bei der „Tochter des Himmels“, vielmehr ein Herz fassen und in *asura, asurya* wohl auch einmal den Assur und assyrisches zu erblicken wagen. Duncker hat in seiner Geschichte des Alterth., Bd. II, pag. 20 gezeigt, wie der Name Assur, „der Gütige“, wohl ein Beiname des Gottes El war, den die Semiten Babyloniens als den höchsten Herrn verehrten. In Assyrien wurde dann der Name Assur zum Hauptnamen des Gottes, nach dem in der Folge Stadt und Land, die ihn anriefen, die sich seinem Schutze anvertraut hatten und als sein Eigenthum betrachteten, genannt wurden. „Die Stadt war Assur's Stadt, das Land Assur's Land“. In diesem Sinne nun möchten wir das Attribut *asurya* auffassen, unter welchem Vasishtha die Sarasvatî besingt, Rigv. VII, 96, 1: „Ein hohes Lied singe ich, die assyrische unter den Flüssen will ich erhöhen, die Sarasvatî“. Wir haben in einer früheren Untersuchung gefunden, dass die von Vasishtha gefeierte Sarasvatî aus verschiedenen Gründen nur die *Haraqaiti,* der Hilmend, sein könne. Würde sich die hier gewagte Vermuthung, *asurya nadînâm* sei als „die assyrische unter den Flüssen“ zu fassen, bestätigen, so gewännen wir umgekehrt einen neuen Beleg für die Identität von Vasishtha's *Sarasvatî*

mit *Haraqaiti,* wobei wir uns wieder der Angabe des Stephanus Byzantius zu erinnern hätten, nach welcher die Stadt *Ἀραχωσία* (also *Haraqaiti, Harauvati*) von Semiramis, der Königin Assyriens, erbaut worden sein soll. Noch eine andere Stelle des Rigveda scheint mir auf den Glanz Assur's anzuspielen. Es ist ein Lied Viçvâmitra's, in welchem dieselbe begegnet. Wir wollen die Stelle Rigv. III, 53, 7 in Bradke's Uebersetzung (Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazda und die Asura, pag. 45) folgen lassen: „Diese freigebigen (*bhojâ*) Añgirasen, die Virûpas, die Söhne und Mannen des Dyaus Asura, werden lange leben bei tausendfacher Somakelterung, wenn sie dem Viçvâmitra Gaben spenden". Nichts hindert zunächst, *dyaus* von *asura* zu trennen und zu übersetzen: „Des Himmels Söhne, des Assur Mannen". Und so dürften sich unter den von Bradke a. a. O., pag. 44—47 gesammelten Stellen, in welchen der Terminus: *divas putrâsô asurasya vîrâḥ* mehrfach variirt vorkommt, vielleicht auch noch andere finden, in denen der *asura* nicht als mythologischer, sondern als politisch-geographischer Terminus technicus aufzufassen wäre. Sind etwa „des Himmels Söhne, des Assur Mannen" das Prototyp für die heilige Phalanx der Perser (Herodot VII, 83)?

Wir haben bis jetzt nur der Semiramis-Ushas unsere Aufmerksamkeit gewidmet, werden nun aber auch an deren indischen Widerpart, den König Stabrobates, denken müssen. Schon Weber hat in den Indischen Skizzen [2], pag. 15 den Namen *Stabrobates* vollkommen zutreffend mit dem *çtaorapati* der Avestasprache erklärt. Der „Herr der Stiere" ist, wie der „Herr der Rosse", *açvapati,* niemand anders als Gott Indra. Eben in dem für die historische Sage von dem Heereszuge der Königin Semiramis gegen den König Stabrobates wichtigsten Hymnus Rigv. IV, 30 heisst Indra in Str. 22: *gopati,* „Herr der Rinder", und diese Bezeichnung kehrt im Rigveda vielfach wieder. So z. B. Rigv. I, 101, 4: *yo açvânâṃ yo gavâṃ gopatiḥ,* „er, der der Rosse, der der Rinder Hirt". Rigv. III, 30, 21:

„Brich uns auf die Rinderställe, Herr der Rinder!“ Und Rigv. VIII, 21, 3: „Komm heran, hier sind (des Soma) Tropfen, Herr der Rosse (*açvapate*), Herr der Rinder (*gopate*), Herr der Fluren (*úrvarâpate*), trink den Soma, Herr des Soma (*somapate*)!“

---

3. Die Eroberung Babylons durch Zoroaster im Jahre 2458 v. Chr.

Der historisch-geographisch wichtigste Hymnus des Rigveda ist das Atrilied V, 13, 1—3. Nur diese drei Strophen des in der Ueberlieferung fünf Strophen haltenden Hymnus sind zusammenhängend, während die zwei Schlussstrophen durchaus fragmentarisch und aus einem uns nicht mehr nachweisbaren Zusammenhange herausgerissen dastehen. Denn (so weit hat Grassmann, Rigvedaübersetzung, Bd. I, pag. 539 Recht) „das Lied ist aus mehreren zusammenhangslosen und unklaren Fragmenten zusammengesetzt, wie schon das Versmaass zeigt“. Ludwig in seiner Rigvedaübersetzung, Bd. I, pag. 380 scheint die sämmtlichen fünf Strophen für ein Ganzes zu halten, da er dieselben zusammenhängend übersetzt und im Commentar (Rigveda, Bd. IV, pag. 340) noch obendrein gegen Grassmann's „unverdiente Vorwürfe“ vertheidigt. Wir lassen der Raumersparniss wegen die zwei Schlussstrophen, die etwa in's IX. Maṇḍala gehören könnten, weg und widmen dafür dem kurzen, aber dafür desto inhaltsreicheren Liede, das inhaltlich und metrisch in sich abgeschlossen ist, unsere ganze Aufmerksamkeit. Zu diesem Zwecke aber bedürfen wir hier nicht nur des Originaltextes, sondern auch der beiden, bisher einzigen Uebersetzungsversuche Ludwig's und Grassmann's. Der Text lautet:

Abhy àvasthâḥ prá jâyante prá vavrér vavríç ciketa |
upásthe mâtúr ví cashṭe ‖ *1* ‖

juhuré ví citáyantó 'nimisham nṛimṇám pânti |
ấ dṛiḷhấm púraṃ viviçuḥ || 2 ||
ấ çvaitreyásya jantávo dyumad vardhanta kṛishṭáyaḥ |
nishkágrîvo bṛiháduktha enấ mádhvâ na vâjayúḥ || 3 ||

Ludwig's Uebersetzung.

Str. 1. „Ein Zustand erzeugt einen andern, aus der Hülle wird sichtbar wieder [bloss] eine Hülle; im Schosse der Mutter spricht er [blickt er aus]".

Str. 2. „Dargebracht haben sie die Opfer, kundig unterscheidend, nie vergehende Kraft bewahren sie; in einer festen Burg haben ihren Sitz sie aufgeschlagen".

Str. 3. „Des Çvaitreya Leute gediehen herrlich, die Völker, | goldenes Halsband [hat erhalten] Bṛihaduktha, ein Beutesuchender gleichsam durch diesen Soma".

Im Commentar (Rigveda, Bd. IV, pag. 339) giebt Ludwig zur Str. 1 folgende Erklärung: „Nur Zustände und Formen, Gestalten lernen wir kennen, das Wesen des Gottes bleibt uns verborgen; der Gott spricht nur im Schosse seiner Mutter. Es ist fatal, dass *avasthâ* gerade die männlichen Geschlechtstheile bezeichnet, und hier soll es die weiblichen bedeuten".

Grassmann's Uebersetzung.

Str. 1. „Des Weibes Geschlechtstheile gebären ihn, aus dem Leibe kam er als Leib an's Licht, er wird erblickt in der Mutter Schoss. (Wohl Agni's Geburt.)"

Str. 2. „Die glänzenden (Somas) ergossen sich und schützen wachsam seine Kraft, sie drangen in die feste Burg. (Wohl Indra.)"

Str. 3. „Die Leute des Çvitrasohnes, die Völker mögen herrlich gedeihen; er, der Goldschmuck am Halse trägt,

der lautgepriesene, sei reich an Beute wie durch diesen süssen Trank. (Der Sohn des Çvitra scheint auch hier gemeint und nicht Agni.)"

Vergleicht man diese beiden Uebersetzungen, so wird man sich gestehen müssen, dass Ludwig, dessen grossen Verdiensten um den Rigveda wir sonst die wohlverdiente Anerkennung rückhaltslos zu Theil werden lassen, wahrlich keinen Grund gehabt hat, in seinem Commentar (Rigveda, Bd. IV, pag. 339) Grassmann's Uebersetzung „ganz tautologisch und inhaltslos" zu nennen. Ebenso wird eine Vergleichung dieser beiden Uebersetzungen den Vorurtheilsfreien zu der Einsicht führen, dass unsere bisherige Vedeninterpretation noch wenig, wenn nicht eher gar nichts vor der Entzifferung sumerischer oder akkadischer Keilinschriften voraus hat. Wenn ein und derselbe Text, der noch dazu weder flexivische noch syntaktische Schwierigkeiten darbietet, nicht von Anfängern, sondern von Meistern der Sanskritphilologie so himmelweit von einander verschiedene Auslegungen erfahren muss, wie der dreistrophige Âtreyahymnus Rigv. V, 19, so geziemt der Wahrheitsliebe das Geständniss, das wir diesen Untersuchungen als Motto vorangestellt haben, das Wort des Dichters Salis:

„Noch wandeln wir, wo kaum der Aufgang tagt".

Zunächst nun das Metrum. Die erste und zweite Strophe des Liedes sind im Gâyatrîmetrum gedichtet, die dritte in Anushtubh. Grassmann scheint aus dieser Abwechselung im Metrum auf die Unzusammengehörigkeit der in der Saṃhitâ von Rigv. V, 19 enthaltenen Strophen geschlossen zu haben. Mit vollständigem Unrecht. Geldner hat in seiner Metrik des jüngern Avesta, pag. 100, auch schon pag. 97 mit Textproben den Beweis geliefert, dass im Avesta *gerade* Gâyatrîstrophen mit Anushṭubhstrophen abschliessen. Und was im Avesta Sinn hat, wird auch im Veda Vernunft sein. Indem unser Âtreyahymnus

mit zwei Gâyatrîstrophen beginnt, um in Anushṭubh auszutönen, bewährt das kleine Jubellied gerade seine Echtheit und Volksthümlichkeit.

Der Inhalt des Liedes ist nun nach *meiner* Interpretation folgender:

Str. 1. „Die Conjuncturen gestalten sich (für uns) günstig; aus dem Duft (der Ferne) wird Bawri (Babylon) sichtbar, es lässt sich im Schosse der Mutter (Erde, unten in der Tiefe) erblicken“.

Str. 2. „Laut aufgejubelt haben diejenigen, die es erspähten, immer bewahren sie (doch) ihre Energie, sie sind in die feste Stadt eingedrungen“.

Str. 3. „Die Leute des Çvitrisohnes, die Völker, sind herrlich gediehen, goldenes Halsband trägt (jetzt) Bṛihaduktha; (der) durch diesen Soma beutelustig (geworden war)“.

Bevor wir auf die Interpretation des Einzelnen eintreten, bedarf es einer Aufhellung der historisch-geographischen Situation, die sich uns in diesem zunächst wie ein Märchen aus Tausend und Einer Nacht erscheinendem Liede darstellt. Der Dichter verbirgt uns nach echt vedischer Skaldenweise den Namen der festen Stadt *Bawri* in einem Wortspiel mit *vavri*, „Hülle, Versteck“, von Wurzel *var, vṛi,* „verhüllen“, aus welcher, wie wir gesehen haben, auch der Weltverhüller *Varuṇa* und der Licht- und Wolkenverhüller *Vṛitra* stammen. Der *Çvaitreya,* der Sohn des *Çvitri,* kennzeichnet sich mit seinem Namen als zur Familie der *Çpîtama* gehörend, deren berühmtester Vertreter der Prophet Zarathustra war. Nach dem Berichte des altbabylonischen Historikers Berosus hatten die Meder unter ihrem König Zoroaster im Jahre 2425 v. Chr. die Stadt Babylon erobert, das sie alsdann 234 Jahre hindurch bis zum Jahre 2191 v. Chr. unter einer Reihenfolge von acht Königen beherrschten, deren erster eben Zarathustra war.

Der Dichter versetzt sich im Geiste in die Situation vor der Eroberung der Stadt Babylon, das von den Kriegern durch den über der Sumpfebene schwebenden Nebelduft hindurch unter Jauchzen erkannt wird. Dann erzählt er mit dürren Worten die Einnahme der festen Stadt und beglückwünscht den weitberühmten Heldenführer aus der Familie der Spithra zu der neu erworbenen Würde eines Königs von Babylon, die er der begeisternden Kraft des Somatrankes verdanke.

Die *avasthâh* giebt Sâyaṇa, der indische Commentator, zutreffend mit *açobhanâ daçâ* wieder, es sind dies die „ungünstigen Conjuncturen", deren Wendung zum Bessern die zu *prajâyante* gehörige Präposition *abhí* andeutet. Die Befragung der Gestirne bildete einen wesentlichen Bestandtheil der Berufsthätigkeit der Magier und Brahmanen. Als König Stabrobates der Königin Semiramis am Indus die grosse Niederlage bereitet hatte, setzte er nach Ktesias bei Diodor II, 19 den Krieg nicht weiter fort, weil Zeichen am Himmel erschienen, die von den Wahrsagern als Warnung gedeutet wurden, dass er nicht über den Fluss gehen sollte. Und von Zoroaster berichtet Ammianus Marcellinus XXIII, 6: *Magiam opinionum insignium auctor amplissimus Plato Machagistiam esse verbo mystico docet, divinorum incorruptissimum cultum, cujus scientiae saeculis priscis multa ex Chaldaeorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres; deinde Hystaspes, rex prudentissimus, Darii pater.*

Der Name der Stadt *Vavri* stimmt zum Namen der Residenz des Dahâka im Abân Yasht des Avesta, zu *Bawri,* das sich zu *Vavri* verhält wie vedisches *Baru,* der Name eines Ṛishi, zu *Varu.* Aus Jâtakas hat bekanntlich Minayeff den Namen Babylons in der Form von *Bâveru,* „Bâb-el", erhoben. Im Sanskri könnte irgendwo *Babhru* als Name von Babylon hervortreten. Kann vielleicht folgende Stelle des Vishṇupurâṇa IV, 13 (ed. Wilson-Hall, Bd. IV, pag. 72), die auch im Liñgapurâṇa, im Bhâgavatapurâṇa und im Harivaṃça wiederkehrt (s. a. a. O.) auf *Bâveru,* „Babylon", bezogen werden? Es heisst

da von Devâvṛidha's Sohne Babhru in einem Volkslied: „Wie wir aus der Ferne hören, so sehen wir in der Nähe, dass Babhru der erste der Menschen und Devâvṛidha den Göttern ähnlich ist. Sechsundsechzig Menschen, welche Anhänger des Babhru und sechstausendundacht, welche Schüler Devâvṛidha's waren, haben die Unsterblichkeit erlangt".

Ueber den Schoss der Mutter (*upasthe mâtur*), die schon Sâyaṇa auf die Erde bezieht, kann uns Pseudo-Jesajas auf die richtige Spur helfen. In den Prophezeiungen über den Untergang Babylons heisst es da (44, 28; 45, 1—7): „Der ich spreche zur Tiefe (nämlich zu Babylon): versiege und der ich deine Flüsse austrocknen werde".

In *juhuré,* dem Perf. Med., 3. Pers. Plur., von Wurzel *hve, hu,* „rufen", malt sich onomatopoetisch der Jubel der Krieger, die, nach langer Heerfahrt, endlich von einem Hügel aus des langersehnten Anblicks der Stadt froh werden durften.

Ueber die Festigkeit der Stadt Babylon (*dṛilhám púram*) giebt ausführlichsten Bericht Herodot I, 178—182. Von der in der Geschichte beispiellos dastehenden Mauer, welche Babylon schützte wie ein Panzer, sagt deshalb auch der Vater der Geschichte zu Anfang des Cap. 181: *τοῦτο μὲν δὴ το τεῖχος θώρηξ ἐστίν.*

Die *Çvaitreyásya jantávo* erinnern doppelt an Zarathustra. Einmal nämlich ist es das Patronymicum *çvaitreya,* das auf *çvitri, çvitra* zurückführt und in Namen wie *Σπιθρα-δάτης, Σπιθρο-βάτης* in Persien wieder zum Vorschein kommt, andererseits ist davon der Geschlechtsname der Familie des Zarathustra, nämlich *Çpitama, Σπιτάμης, Σπιταμᾶς, Σπιταμένης* nicht zu trennen. S. Keiper, Les noms propres Perso-Avestiques et l'âge de la légende Zoroastrienne (Louvain, 1885, pag. 17—18. Die *jantavaḥ* erinnern an die *zantu,* nach deren dreien (nämlich aus den Priestern, Kriegern und Ackerbauern) die Stadt Rhagae, die Geburtsstadt Zarathustra's, *thrizantu,* „aus drei Stämmen bestehend", hiess. Es theilten sich

in die Herrschaft über Rhagae der Hausherr, der Clanfürst und der Herr der Genossenschaft, Zarathustra stand als geistliches Oberhaupt über allen dreien. Nach den Auszügen des Eusebius aus Alexander Polyhistor und dieses aus Berosos, dem Zeitgenossen Alexanders des Grossen, hatte dieser chaldäische Schriftsteller nach der Sündflut eine Reihe von 86 Königen in Babylon gesetzt, die 33 091 Jahre regiert haben sollten. Hierauf hätten die Meder Babylon genommen und hinter einander acht medische Könige, deren Namen Berosos ebenfalls angegeben, während 234 Jahren geherrscht. Nach neueren Forschern fällt der Anfang dieser Dynastie in's Jahr 2458 v. Chr. Als den ersten dieser acht medischen Könige nennt nun Syncellus (um 800 n. Chr.), angeblich nach Alexander Polyhistor, einen Zoroaster, und aus seinen Worten geht zugleich hervor, dass auch Panodorus den Zoroaster als solchen bezeichnet und ihm astronomische Berechnungen zugeschrieben hat. Windischmann, Leben Zoroaster's in den Zoroastrischen Studien. Duncker in seiner Geschichte der Arier[3], pag. 588 anerkennt diese Angabe und rechnet ebenfalls mit dem Jahre 2458 als dem Anfang der medischen Herrschaft über Babylon. Wir stimmen ihm zu, geben aber Windischmann Recht, wenn dieser (Zoroastrische Studien, pag. 303) die Ansicht ausspricht, dass, wenn der erste medische Herrscher über Babylon Zoroaster geheissen habe, damit noch lange nicht gesagt ist, dass nun dieser Zoroaster mit dem Religionsstifter dieselbe Person sei, da, wie es thatsächlich mit dem Namen der *Spitama* der Fall ist, den Namen Zarathustra mehrere Spitamiden getragen haben können. Die Möglichkeit freilich, dass der Eroberer Babylons zugleich der Prophet Zoroaster gewesen sei, ist ebenfalls nicht zu bestreiten, und wenn der Çvaitreya in unserm Hymnus auch *bṛihaduktha*, „weitgepriesen", heisst, so stimmt dieses Lob, resp. dieser Beiname merkwürdig zu der Bezeichnung Zarathustra's im Avesta, wo er der *çrûto Airyene Vaeje*, „der Berühmte in Airyana Vaeja" genannt wird. War Zoroaster

Herr von Babylon, so erklärt sich jetzt auch eine bisher räthselhaft gebliebene Bezeichnung des Zoroaster als eines **Pamphyliers.** Windischmann, Zoroastrische Studien, pag. 273 hat die sämmtlichen Originalstellen der Alten über diesen pamphylischen Zoroaster gesammelt, es sind Plato, Plutarch und Clemens Alexandrinus, die den Zoroaster *Πάμφυλον γένος* machen. In Wahrheit kann natürlich von Pamphylien gar keine Rede sein, dagegen wird die Bezeichnung begreiflich, wenn wir dieselbe auf eine nasalirte Aussprache von *Βαβυλών* zurückführen.

Es kommt nun zu den bisherigen Beweisen, dass der Çvaitreya Bṛihaduktha, resp. Zarathustra, in der That die Würde eines Königs von Babylon erobert hat, ein vollgültiger Beleg, der in dem einzigen Worte *nishkagrîva* enthalten ist. In der Voranstellung dieses Wortes prägt sich die ganze Freude des den Reichthum und Goldprunk Babylons noch mit der naiven Bewunderung eines armen Hirten betrachtenden Meders aus, von denen der Prophet Pseudo-Jesajas 13 im Gegensatz zu dem üppigen Babylon rühmt, dass sie „Silber nicht achten und an Gold keine Lust“ haben. Durch die Eroberung Babylons gewann Çvaitreya Bṛihaduktha mit der Königswürde zugleich auch deren hervorstechendstes Vorrecht und Symbol: die goldene Kette um den Hals. So wenigstens verhielt es sich bei den Persern, deren ganzer Hofstaat die genaue Copie und Fortsetzung der altbabylonischen Etiquette zeigt. In der Kyropädie VIII, 2, 8 fragt Xenophon: *τί νυ μὲν γὰρ φίλοι πλουσιώτεροι ὄντες φανεροὶ ἢ Περσῶν βασιλεῖς; τίς δὲ κοσμῶν κάλλιον φαίνεται στολαῖς τοὺς περὶ αὑτὸν ἢ βασιλεύς; τίνος δὲ δῶρα γιγνώσκεται ὥσπερ ἔνια τῶν βασιλέως; ψέλλια καὶ στρεπτοὶ καὶ ἵπποι χρυσοχάλινοι; οὐ γὰρ δὴ ἔξεστιν ἐκεῖ ταῦτα ἔχειν ᾧ ἂν μὴ βασιλεὺς δῷ.* Dasselbe galt bei den Medern, wie derselbe Xenophon in der Kyropädie I, 3, 3 den jüngeren Kyros von seinem Grossvater rühmen lässt: *Ὦ μῆτερ, Περσῶν μὲν πολὺ κάλλιστος ὁ ἐμὸς πατήρ, Μήδων μέντοι ὅσων ἑώρακα ἐγὼ καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς καὶ ἐπὶ ταῖς θύραις πολὺ οὗτος ὁ ἐμὸς*

πάππος κάλλιστος. ἀντασπαζόμενος δὲ ὁ πάππος αὐτὸν καὶ στολὴν καλὴν ἐνέδυσε καὶ στρεπτοῖς καὶ ψελίοις ἐτίμα καὶ ἐκόσμει κ. τ. λ. Dieselbe Sitte in der Anabasis I, 21, 27. Die Perser hatten diese babylonische Sitte von den ihnen im Reich vorhergehenden Medern übernommen und diese waren die getreuen Nachahmer der Babylonier gewesen. Denn, wie Josephus in der *Ἀρχαιολογία*, Lib. X, cap. 12 berichtet, so liess Belsazar, der König der Meder, verkünden: wer ihm die (aus dem Buch Daniel bekannte) Inschrift an der Wand entziffern könne, dem wolle er eine goldene Halskette und ein Purpurkleid schenken, wie die Könige der Chaldäer zu tragen pflegen: *στρεπτὸν περιαυχένιον χρύσεον, καὶ πορφυρᾶν ἐσθῆτα φορεῖν, ὡς δι τῶν Χαλδαίων βασιλεῖς.* So berichtet auch Tertullian im Buche über die Idololatrie: *Igitur purpura illa et aurum, cervicis ornamentum, eodem more apud Aegyptios et Babylonios insignia erant dignitatis quo more nunc Praetextae, vel Trabeae, vel Palmatae et coronae aureae Sacerdotum provincialium* etc. Eine Fülle noch anderer Belege aus griechischen und römischen Schriftstellern über die Sitte und das Vorrecht der medischen, persischen und anderer asiatischen Könige, goldene Halsketten zu tragen und dieselben als höchste Ehrenbezeugungen an befreundete Könige oder an die Grossen des Reiches zu verschenken, giebt das vortreffliche Buch des Brissonius, De regio Persarum principatu (Argentorati, 1710), pag. 203—208.

Solchen Gewinn durfte der König und sein Sänger nicht der eigenen Tapferkeit und Energie zuschreiben, das war vielmehr die Wirkung des Somarausches, in welchem der Kriegsgott Indra seine Heldenthaten verrichtet zu haben sich im Hymnus Rigv. II, 15 rühmt. Daher der freudige Ausruf am Schlusse des auch inhaltlich abgeschlossenen Liedes: ***enâ mádhvâ ná vâjayúḥ.***

Es erhebt sich nun die Frage: giebt es denn im Rigveda noch andere vollständig untrügliche Merkmale einstmaligen

Zusammenhanges mit Babylon? Und diese Frage kann bejaht werden. Im Kâṇvaliede Rigv. VIII, 67, 2 besitzen wir ein ganz untrügliches Kennzeichen des Handels- und Kulturverkehrs zwischen Babylon und den Arierstämmen des Rigveda. Der Dichter bittet Indra: „Herbei bring uns Rind, Ross, Schmuck, zusammt mit einer Manâ Gold“ (*sacâ manâ hiraṇyayâ*). Die *manâ* ist identisch mit griechisch *μνᾶ*, lateinisch *mina*, auch findet sich das Wort in der Form מנה, Plur. מנן, auf den vor Ninive's Zerstörung, also spätestens im 7. Jahrh. v. Chr. verfertigten assyrischen Gewichten in ganz deutlicher semitischer Schrift vor, vgl. Levy, Jüdische Münzen 12, 147 ff. S. Zimmer, Altindisches Leben, pag. 50—51.

Schliesslich möchte ich noch aufmerksam machen auf die überraschende Aehnlichkeit, die sich zwischen dem Aufbau des Götterberges Meru, wie er z. B. in Wollheim da Fonseca's Indischer Mythologie, pag. 174 abgebildet steht, und dem Aufbau des grossen Belustempel in Babylon findet. Wie der Götterberg Meru oder die sieben Himmel auf dem Weltbild pag. 17, stufenweise nach oben sich verjüngend, in ein vom ewigen Lichte strahlendes Heiligthum ausgeht, so erhob sich nach Herodot I, 181 inmitten des ungeheuern Belthurmes wieder ein achtstufiger Belthurm, dessen Spitze das Lagerpolster und den goldenen Tisch enthielt, die Wohnung des höchsten Gottes, dem aber kein Standbild errichtet war.

Endlich die Schlussfrage an die Historiker der Astronomie: Welches war im Jahre 2458 v. Chr. die Conjunktur, unter welcher die Meder, den Çvaitreya Bṛihaduktha, resp. den Zarathustra an der Spitze, Babylon eroberten?

---

4. Indische Stammessagen über den Ursprung der Sanskrit-Arier aus Iran.

Ueber das Hineinspielen des Namens der Meder in die Genealogien indischer Königsgeschlechter hat Weber mehrfach Vermuthungen aufgestellt. In seinen Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte [2], pag. 139, Anm. 1 lenkt er die Aufmerkkeit auf die *Madra,* die er im Nachtrag zur Magavyakti in den Monatsberichten der Berliner Akademie (23. Oct. 1879) sammt den *Uttara-Madra* als die *Meder* wiedererkennt. „Das Land der Madra“, sagt er am ersten Orte, „liegt im Nordwesten und ist also weit von dem Lande der Kuru entfernt, wiewohl nach dem Çatapatha-Brâhmaṇa ein Gandharva die Tochter des Kâpya Patañcala im Lande der Madra besessen hielt. Dem Mahâbhârata zufolge stammte daher *Mâdrî,* die zweite Frau des Pâṇḍu, die Mutter der beiden jüngsten Pâṇḍava, nämlich des *Nakula* und des *Sahadeva*, und auch *Parîkshit* hatte eine Gemahlin *Mâdravatî.* Den *Nakula* haben wir in einem früheren Abschnitte als Reflex der vedischen *Nahusha* oder Parther, den *Sahadeva* als Vertreter der *Sṛiñjaya* erkannt. Die *Mâdrî,* die zweite Gemahlin des Pâṇḍu, weist, so gut wie ihre Schwiegertochter, die Fünfmännergattin Draupadî, die vielleicht schon mit ihrem Namen an *Δρύπετις,* die Gemahlin des Darius, erinnert, auf Medien zurück. Nach Strabo im XI. Buch galt es für die Bergmeder allgemein, nicht weniger als fünf Weiber zu haben, sowie es auch die Weiber für schön fanden, recht viele Männer zu besitzen, weniger als fünf wurde für ein Unglück gehalten (*τῶν πέντε δὲ ἐλάττους συμφορὰν ἡγεῖσθαι*). So auch berichtet über der Meder Fünfweiberehe Eustathius zu Dionysius Periegetes (Oxforder Ausgabe, pag. 178): *φασὶ γὰρ Μήδοις ἔθος εἶναι, βασιλέα αἱρεῖσθαι τὸν ἀνδρειότατον, καὶ γυναῖκας ἕκαστον ἔχειν οὐκ ἐλάττους τῶν πέντε.*

An die *Parther* erinnern folgende Sagen. Im Atharvaveda VIII, 10, 24 gilt *Pṛithî* Vainya, den wir schon als Ṛishi kennen

gelernt haben, als der Lehrer des Acker-, Getreide- und Grasbaus. S. auch Ludwig, Rigveda, Bd. III, pag. 167. Im Vishṇupurâṇa IV, 24 (ed. Wilson-Hall, Bd. IV, pag. 240—241) heisst es von *Pṛithu,* er habe die Erde nach allen Richtungen durchstreift und alle seine Feinde niedergeworfen, sei aber endlich vor dem Windhauch der Zeit weggeblasen worden, wie der leichte Same des Simalbaumes. Ja die Helden Yudhishṭhira und Bhîma heissen ebendort V, 38 (ed. Wilson-Hall, Bd. V, pag. 167) direkt Parther: *Pârtha.*

Die indische Heldensage hat auch die *Çaka* nicht vergessen. Nach dem Vâyupurâṇa hatte Ikshvâku hundert Söhne, von denen fünfzig unter *Çakuni* sich im Norden niederliessen (s. Wilson in Bd. III, pag. 259 seiner Uebersetzung des Vishṇupurâṇa). Dasselbe berichtet mit geringer Variation das Vishṇupurâṇa IV, 2. Nach dem Mahâbhârata aber (worauf Weber, Zwei Sagen des Çatapatha-Brâhmaṇa im ersten Bande der Indischen Studien, pag. 288) schon aufmerksam gemacht hat) I, 2440 war *Çakuni,* Sohn des Subala (des Gewaltthätigen), ein Königssohn der *Gandhâra,* der Hauptveranlasser des Krieges zwischen den Kuru und Pañcâla, seine Nachkommenschaft wurde deswegen „Rechtsverderber“ (*dharmahantrî*) genannt. Da aber Weber, wie die ganze Sanskritphilologie, damals noch an das Dogma gebunden war, nach welchem die indische Urgeschichte an das Pandschab gefesselt gedacht wurde, so musste ihm damals mit Recht unglaublich erscheinen, dass die Gandhâra am Kampf zwischen den Kuru und Pañcâla theilgenommen hätten, weil die Entfernung zwischen den Gandhâra und dem Kurukshetra eine zu grosse gewesen wäre. Gegenwärtig, da wir wissen, dass die Kuru sowohl wie die Pañcâla, d. h. also das Kurukshetra, gar nicht in Indien, sondern oben auf dem Plateau von Iran gelegen haben muss, kann die Angabe des Mahâbhârata keine Bedenken mehr erregen.

Das Vishṇupurâṇa hat aber einige Heldengenealogien, welche, nach Abzug von allerlei phantastischem Flitterwerk,

die vollste Bestätigung unserer in diesen Untersuchungen niedergelegten Ansicht bilden, dass die Urheimat der indischen Sanskrit-Arier Iran und Turan sei. Es heisst nämlich im Vishṇupurâṇa IV, 19 (ed. Wilson, Bd. IV, pag. 144): *Ajamîḍha* hatte eine Gemahlin, Namens *Nîlinî* (in einer Handschrift *Nalinî*), und von dieser einen Sohn, Namens *Nîla;* dessen Sohn war *Çânti,* dessen Sohn *Suçânti,* dessen Sohn *Purujânu,* dessen Sohn *Cakshus* (offenbar verschrieben für *Vakshu*), dessen Sohn *Haryaçva.* Dieser hatte fünf Söhne: *Mudgala, Sṛiñjaya, Bṛihadishu, Pravîra* (zwei Handschriften: *Yavînara*) und *Kâmpîlya.* Der Vater *Haryaçva* sagte zu diesen: Diese meine fünf (*pañca*) Söhne sind fähig (*alam*), die Länder zu beschützen, daher wurden sie die *Pañcâla* genannt. Von *Mudgala* rühren die Maudgalya-Brâhmanen her, dieser hatte auch einen Sohn, Namens *Badhryaçva.*

Diese Genealogie enthält eine Geschichte der Wanderung eines Theils der Arier von den Ufern des Yaxartes südwärts bis an den Hâmûnsee. In *Ajamîḍha* (capro mictus) erblicke ich eine Hindeutung auf den allgemeinen Stammvater der Arier: *Ârya,* prakritisch in *Aja* verschliffen, seine Gemahlin *Nîlinî* ist der *Ili,* d. h. *Sili,* der Yaxartes (oder vielleicht *doch* der Ili der Dsungarei?), *Nîla* ist tautologisch mit *Nîlinî, Çânti* und *Suçanti* können die Landschaften *Dschend* und *Chodschend* am Yaxartes bedeuten (vgl. *Çucanti* Rigv. I, 112, 7); *Purujânu* („volkreich"?) ist bedeutungslos; *Cakshus* ist der *Vakshu*, der Oxus (s. meine Abhandlung „Ueber die Namen des Oxus und Yaxartes im mythisch-geographischen Weltbilde des Vishṇupurâṇa", Fernschau, Bd. I [1886], pag. 64); *Haryaçva* bezeichnet den Strom *Ζαριασπις,* der in den Oxus fällt oder aber die an der nördlichen Grenze Baktriens dem Oxus entlang wohnenden *Ζαρίασπαι* des Ptolemaeus VI, 11, 7 mit der Stadt *Ζαρίασπα* oder *Χαρίασπα.* Interessant ist nun die Auswahl verschiedener Lesarten, die die verschiedenen Purâṇas an Stelle des Stammvaters *Haryaçva* bieten. Statt dessen nämlich hat das Agnipurâṇa den *Bâhyâçva,* mit welchem wir zu den *Bâhîka* geführt

werden, unter welchem Namen das Mahâbhârata die zweifellos unarischen Stämme im Pandschab bezeichnet, verschrieen als „gewaltthätig und unrein" (*tân dharmabâhyân açucîn Bâhîkân parivarjayet,* Mahâbhârata 8, 2030), zusammengenannt mit den *Âraṭṭâ,* den *Arâshṭryâ,* „die nicht in einem Staat leben"; das Matsyapurâṇa nennt an Stelle des *Haryaçva* den *Bhadrâçva* (den „Besitzer vorzüglicher Pferde"), unter welchem Namen die Reitervölker Turkestans und der Mongolei bezeichnet werden; ganz dasselbe bezeichnet geographisch das Wort *Bhârmyâçva* im Bhâgavatapurâṇa, es ist das Patronymicum von *bhṛimi* + *açva,* „flinke Pferde habend".

Dieser Stammvater *Haryaçva* (oder *Bâhyâçva* oder *Bhadrâçva* oder *Bhârmyâçva*) hat nun also fünf Söhne: den *Mudgala,* also in *diesem* Zusammenhang zweifellos = Mongole; *Sṛiñjaya,* die Bewohner *Drangianas,* die *Ζαραγγαῖοι* oder *Σαράγγεες*; *Bṛihadishu,* „starke Pfeile habend", ist wieder allgemein und ohne ethnologische Bedeutung; *Pravîra,* „mannskräftig" ist ebenfalls allgemein, doch könnte die Angabe des Bhâgavatapurâṇa (bei Wilson, Vishṇupurâṇa, Bd. IV, pag. 211), welches *Pravîraka* unter fünf Königen der Yavana, d. i. der Indoskythen, nennt, Licht auf die turanische Nationalität der *Pravîra* werfen; *Kâmpîlya* schliesslich ist mir historisch-geographisch noch nicht klar.

Merkwürdig ist nun die Auffassung des Vishṇupurâṇa, dass diese fünf Völker die *Pañcâla* seien! Werthvoll ist die Angabe, dass die *Maudgalya*-Brahmanen wirklich von einem *mongolischen* Stammvater *Mudgala* herrühren, denn wir sahen eben, dass dieser *Mudgala* der erstgeborene Sohn des *Haryaçva,* resp. des *Bhadrâçva* oder *Bhârmyâçva* war, *Bhadrâçva-Land* wird aber im Vishṇupurâṇa II, 2 (ed. Wilson, Bd. II, pag. 116) und schon II, 1 (ebendas., pag. 102) regelmässig nach dem Osten des Weltberges Meru versetzt, d. h. eben nach Turkestan und der Mongolei.

Von historisch-geographischer Tragweite ist noch folgende

Genealogie des Vishṇupurâṇa IV (ed. Wilson, Bd. IV, pag. 118 bis 119). Der Sohn *Druhyu's* war *Babhru,* dessen Sohn war *Setu,* dessen Sohn *Aradvat,* dessen Sohn *Gandhâra,* dessen Sohn *Dhṛita,* dessen Sohn *Duryâman,* dessen Sohn *Pracetas,* dieser hatte hundert Söhne, welche die Könige der gesetzlos lebenden Mlechas, d. i. der Barbaren, waren.

Der Hintergrund *dieser* Genealogie ist nicht der Norden, sondern der Westen. Denn das Vishṇupurâṇa IV, 10 (ed. Wilson, pag. 49) sagt ausdrücklich, der alte Stammvater Yayâti habe *Druhyu,* seinem Sohne, den Westen vermacht. Mit seinem Namen bezeichnet *Druhyu* einen Trugsüchtigen, wir denken an einen *Mitradruh,* also einen Nicht-Arier, dessen Sohn *Babhru* kann den *Braunen* oder vielleicht den *Babylonier* bezeichnen; ist der Braune gemeint, so liesse sich an die Kushiten Centralasiens, die östlichen Aethiopen Herodot's, an die ἐρυθραῖοι Ἀριηνοι des Dionysius Periegetes, die Racengenossen der Brahui, denken; bezeichnet es aber den Babylonier, so hätte der Name nur politisch-historische Bedeutung im Sinne der assyrisch-babylonischen Oberherrschaft über Arachosien. Der Sohn des Babhru, der *Setu,* erinnert an den *Haetumant,* den Hilmend, dessen Sohn *Aradvat* bezeichnet deutlich die republikanisch lebenden *Âraṭṭa,* die Ἀράτριοι Arrian's, die *Arâshṭra,* der Sohn des Âraṭṭa, *Gandhâra,* spricht für sich selbst, dagegen sind dessen Sohn *Dharma* und der Enkel *Dhṛita* weiter nichts als etymologische Ausdeutungen von *dhâra,* dem zweiten Theile des Namens *Gandhâra; Duryâman* ist eine Tautologie für *Âraṭṭa* (*Aradvat*), *Pracetas* endlich, der „Verständige", ist wieder unverständlich allgemein, klingt aber an *Pracinvant* an, der nach einer andern Stelle des Vishṇupurâṇa ein Sohn *Pûru's* ist. Wir hätten also, wenn *Pracetas* = *Pracinvant* = Sohn des *Pûru* ist, eine Bestätigung des Rigv. VII, 96, wo, Str. 2, Vasishṭha die Pûru zu beiden Seiten der Sarasvatî, nach unserer Ansicht der Haraqaiti, wohnen lässt.

5. Die Völkertafel der Anukramaṇikâ des Rigveda.

Die Anukramaṇî des Rigveda ist ein Verzeichniss, welches zu jedem Hymnus den Namen des Verfassers, den oder die Namen der im Hymnus Angerufenen, sowie der von Strophe zu Strophe angewendeten Versmasse angiebt. Da die Namen der Ṛishi, welche Verfasser von Rigvedahymnen sind, in den seltensten Fällen aus dem Inhalt ihrer Lieder erschlossen werden können oder in den Liedern selbst erwähnt werden, so müssen die Angaben der Anukramaṇî oder Anukramaṇikâ vielfach auf durchaus uralter Tradition beruhen, auf Ueberlieferungen, die, da sie mit der Verfasserschaft der Rigvedalieder gleichzeitig sind, bis in das dritte Jahrtausend, in runder Zahl, bis in das Jahr 2000 v. Chr. zurückreichen. Aus den vorhergehenden Untersuchungen hat sich uns aber vielfach das Resultat ergeben, dass hinter den Namen mancher Ṛishi sich alte Völkernamen verbergen. Da nun gerade die ältesten Lieder des Rigveda *nicht* in Indien, nicht einmal im nordwestlichen Pandschab, sondern auf dem Hochland von Iran gedichtet worden sind, so bilden diese aus der Anukramaṇî des Rigveda zu gewinnenden Völkernamen eine werthvolle Bereicherung unseres Wissens über die ethnologischen Verhältnisse Centralasiens in der Urzeit. Die von uns gewonnenen Völkernamen reihen sich alphabetisch folgendermassen:

Agastya = Sagartier. Ebenso Çunaḥçepa *Ajîgarti.*

Añga Aurava. Nach Atharvaveda V, 22, 14 (bei Roth, Zur Literatur und Geschichte des Veda, pag. 42) wohnten Añga als Nachbarn der Magadha an der Gañga bei Bhâgalpur. Es wäre voreilig, aus einer geographischen Angabe des Atharvaveda über ein aus dem Westen eingewandertes Volk für die Zeit des Rigveda bindende Schlüsse zu ziehen, da die Añga zur Zeit der Verfasserschaft von Rigv. X, 138 möglicherweise noch viel weiter

nordwestlich gewohnt haben. Ist der Beiname *Aurava,* den der Ṛishi Añga führt, vielleicht auf die im Avesta genannte Landschaft *Urva* zu beziehen, die nach Geiger (Ostiranische Kultur im Alterthum, pag. 86) im Hochplateau zwischen Kurum und Gomal, im Süden von Kabul, gelegen haben muss? Auch der Name der *Magadha,* der Nachbarn der Añga, führt ja zweifellos auf *Maga* und mit diesen nach Iran zurück.

Ita Bhârgava, Ṛishi von Rigv. X, 171 erinnert an den Namen der Stadt *'Ιθάγουρος* zwischen dem Indus und Hydaspes, bei Ptolemaeus VII, 1, 45. Der Name *'Ιθάγουρος* selbst gemahnt einerseits an die turkotatarischen Völker der *Saraguren* und *Uiguren,* während das *'Ιθα* seinerseits an den Namen *Itaghakan,* bei dem armenischen Geschichtschreiber Elisaeus für Hephthaliten stehend (Spiegel, Eran. Alterthumskde., Bd. III, pag. 374, Anm. 3), anklingt, der selbst nur *Grosskhan der Ita* zu bedeuten scheint.

Ailûsha, Beiname des Kavasha, Patronymicum von *Ilîbiça,* „der Ilianwohner", sei es der *Ili* im Sinnne eines *Hili* = *Silis,* Yaxartes, sei es der *Ili* der Dsungarei.

Auçînara, Beiname des *Çibi,* der als Ṛishi von Rigv. X, 179, 1 gilt. Die *Çibi* sassen zur Zeit Alexanders des Grossen als *Σιβοι* zwischen Indus und Akesines (Diodor XVII, 19). Die *Uçînara,* die „Ostmänner", wohnten zur Zeit des Aitareya-Brâhmaṇa mit Kuru-Pañcâla und Vaça in Madhyadeça (s. Zimmer, Altindisches Leben, pag. 130). Wo aber zur Zeit des Rigveda?

Kakshîvant Dairghatamasa, ein *Parther,* Dichter des Grosskönigs königs der Nahusha.

Kâçirâja, „König der *Kâçi*" heisst Pratardana, der Nachkomme Divodâsa's. Da dieser letztere selbst auf *Mudgala Bhârmya* (= *Bhârmyaçva*), also auf einen Mongolen, zurückgeführt wird, so ist der Wohnsitz der *Kâçi* auf dem

Hochlande von Iran zu suchen. Als Grosssohn des *Haryaçva* (Mahâbhârata 13, 1949), den wir oben als *Ζαριάσπα* am Oxus fanden, war er wohl König der *Kâçi*, die am *Kâç*- oder *Kaseh*-fluss bei Tus wohnten (*Kâçishv api nṛipo râjân Divodâsapitâmahaḥ Haryaçvaḥ*).

Kaçyapa und *Kâçyapa*, *Kaspier*.

Kurusuti Kâṇva, *Kuru*.

Nahusha und *Nâhusha*, *Parther*.

Pûru Âtreya, *Pûru*.

Pṛithu Vainya, *Parther*.

Plâta, Beiname des *Gaya*, *Parther*.

Bâdhryaçva, Beiname des *Sumitra*, Turanier, *Türke* oder *Mongole*.

Bhârmyaçva, Beiname des *Mudgala*, *Mongole*.

Bhâlandana, Beiname des *Vatsaprî*, Bewohner des *Bholan*passes.

Matsya Sâmmada und *Matsyâḥ*, *Mazanderanier*.

Mudgala Bhârmyaçva, *Mongole*.

Laba, Beiname des *Aindra*, Bewohner des Berges *Λάβος* in *Parthien*.

Luça Dhânâka, Ṛishi von Rigv. X, 35, 35. Erinnert an die *Ruçamâ*, die als reich an Rindern geschildert werden. S. Zimmer, Altindisches Leben, pag. 129. Wo waren die Wohnsitze dieses Volkes?

Vaça Açvya, ein Turvaça (?), *Parther*.

Vîtahavya Âñgirasa, Ṛishi von Rig. VI, 15. Im Atharvaveda V, 19, 1 heissen die *Sṛiñjaya*: *Vaitahavya*. Die *Sṛiñjaya* erkannten wir aber als die *Ζαραγγαῖοι*, die Bewohner von *Drangiana*. Auch der Ṛishi Sahadeva Vârshâgira (Rigv. I, 100) deutet auf die Sṛiñjaya, da nach Çatapatha-Brâhmaṇa der Sṛiñjaya Suplan diesen Namen Sahadeva führte. S. Çat.-Br. II, 4, 4, 4.

Çakapûta Nârmedha = *Çakaputra*, ein *Çaka*.

Çâryâta Mânava, Ṛishi von Rigv. X, 92, entweder von *Καριάτα* in Baktrien oder von *Cariat*-Salem mitten in Persien.

Çibi Auçînara, s. oben unter *Uçînara.*

Sindhukshit Praiyamedha, Ṛishi von Rigv. X, 75, und *Sindhudvîpa* Âmbarîsha, Ṛishi von Rigv. X, 9 sind beides *Indus*anwohner.

Sobhari Kaṇva entdeckten wir als Ὀβαρεῖς an den (nördlichen?) Abhängen des Paropanisus.

Ueberblicken wir den Gewinn an centralasiatischen Völkernamen, deren Kenntniss wir *einzig* der Tradition der Anukramaṇî des Rigveda verdanken und von welchen im Texte des Rigveda, zum Theil sogar in der ganzen indischen Literatur sonst weiter nicht die Rede ist, so dürfen wir das Völkerverzeichniss der Anukramaṇî des Rigveda zu der, wegen ihres hohen Alters berühmten Völkertafel des Vendidad im Avesta, sowie zu der noch ältern der Genesis stellen, die sie aber beide zwar nicht an Fülle, wohl aber an Alter bedeutend überragt. Und noch ist die Untersuchung über den ethnologischen Gehalt der Anukramaṇî nicht als abgeschlossen zu betrachten. Die Combination der ethnologischen Elemente der Anukramaṇî mit denjenigen des Textes des Rigveda, insbesondere aber auch mit dem Reichthum an ethnologischen Mittheilungen, der noch aus der indischen Heldensage des Mahâbhârata und der Purâṇa zu schöpfen sein wird, darf uns für die zukünftige Vedenforschung die überraschendsten Aufschlüsse über die Urgeschichte der Sanskrit-Arier in Iran und Turan, damit aber auch für die Urgeschichte des Orients, wie des Menschengeschlechts überhaupt, hoffen und mit Zuversicht erwarten lassen. Noch sind wir über die allerwichtigsten ethnologischen Fragen, zu deren Lösung die Vedaforschung berufen ist, ebenso tief im Dunkeln, wie zur Zeit Yâska's und Pânini's. Wir wissen etwas weniges über die gegenseitigen Verhältnisse der Priester- und Sängergeschlechter, deren dichterischer Begeisterung wir die Lieder des Rigveda verdanken. Aber *was* wir davon wissen, entstammt zum grössten Theil dem Fleiss

und Scharfsinn Weber's und Ludwig's. Doch was wissen wir über die ethnologische Wurzel dieser Priester- und Sängergeschlechter? Was über ihre geographische Vertheilung innerhalb des ungeheuren Rahmens, in dem wir dieselben sich bewegen sahen? Wer sind die Aṅgiras, die Bhṛigu, die Gotama, die Bharadvâja, die Vasishṭha, die Atṛi, die Kaṇva? Wir wissen es nicht. Aber auch heute noch und nun, da der historisch-geographische Standpunkt, von welchem aus die zukünftige Vedaforschung den Schauplatz des Rigveda und damit auch der gesammten indischen Urgeschichte zu überblicken haben wird, durch vorstehende Untersuchungen gewonnen worden ist, nun erst recht werden wir uns des Wahrspruchs zu erinnern haben, den einst, im Beginn der Vedastudien, Albrecht Weber seinen akademischen Vorlesungen über indische Literaturgeschichte vorgesetzt hat, des Wahrspruchs:

„Nil desperari —
Auch hier wird es tagen".



Verzeichniss der in diesem Werke erklärten Rigvedastellen.

Alphabetisches Sach- und Wortregister.



Druck von C. G. Röder in Leipzig.



